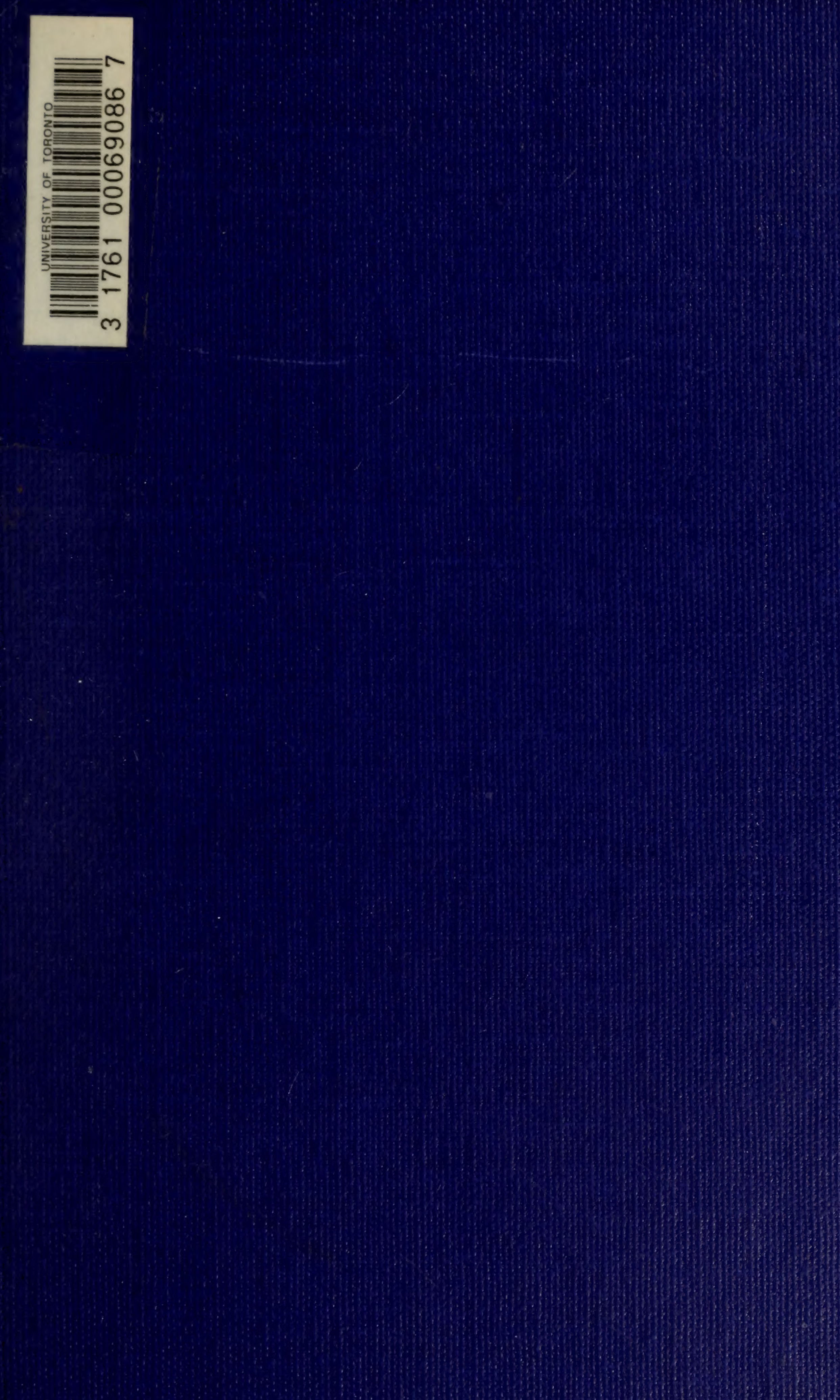
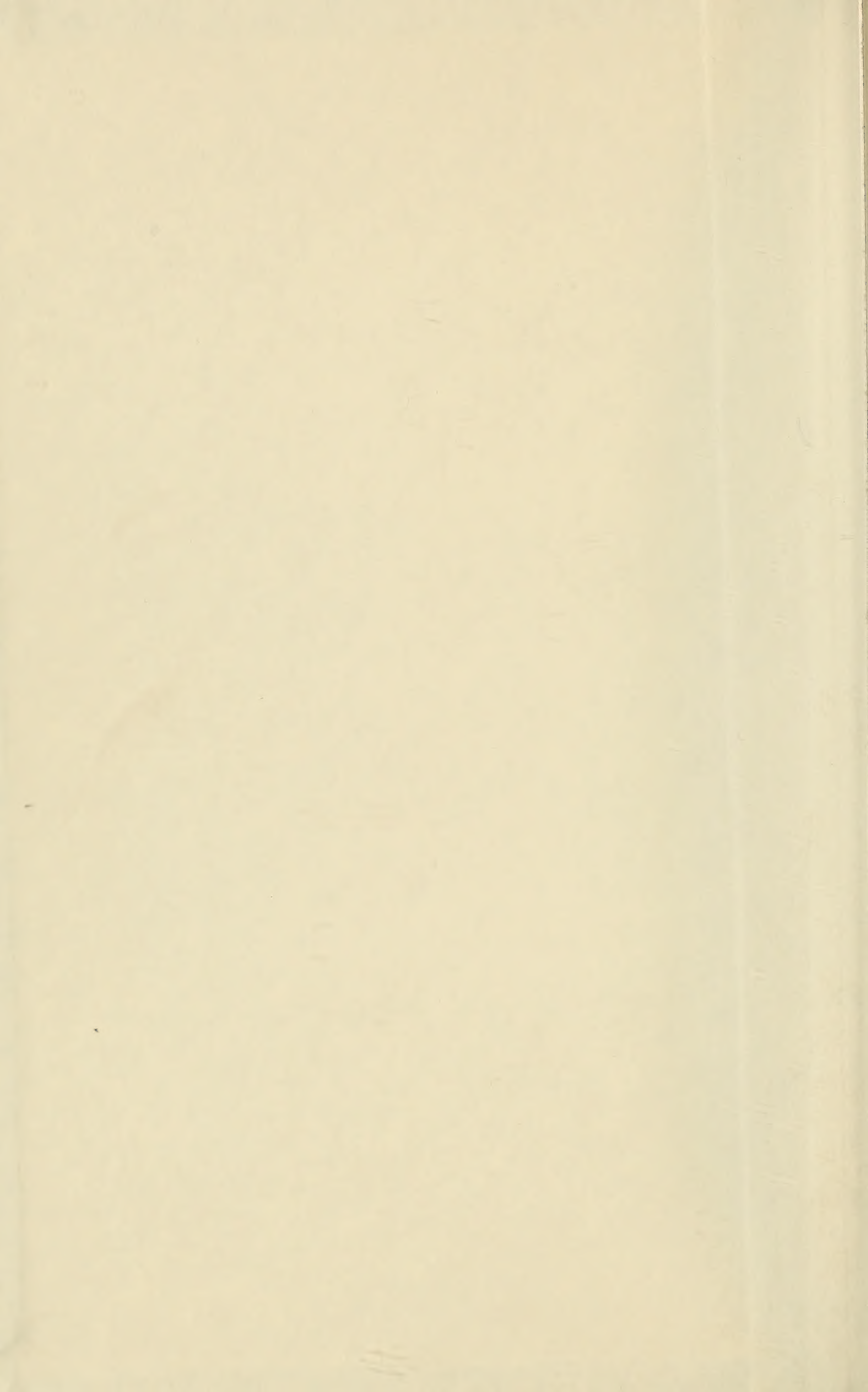
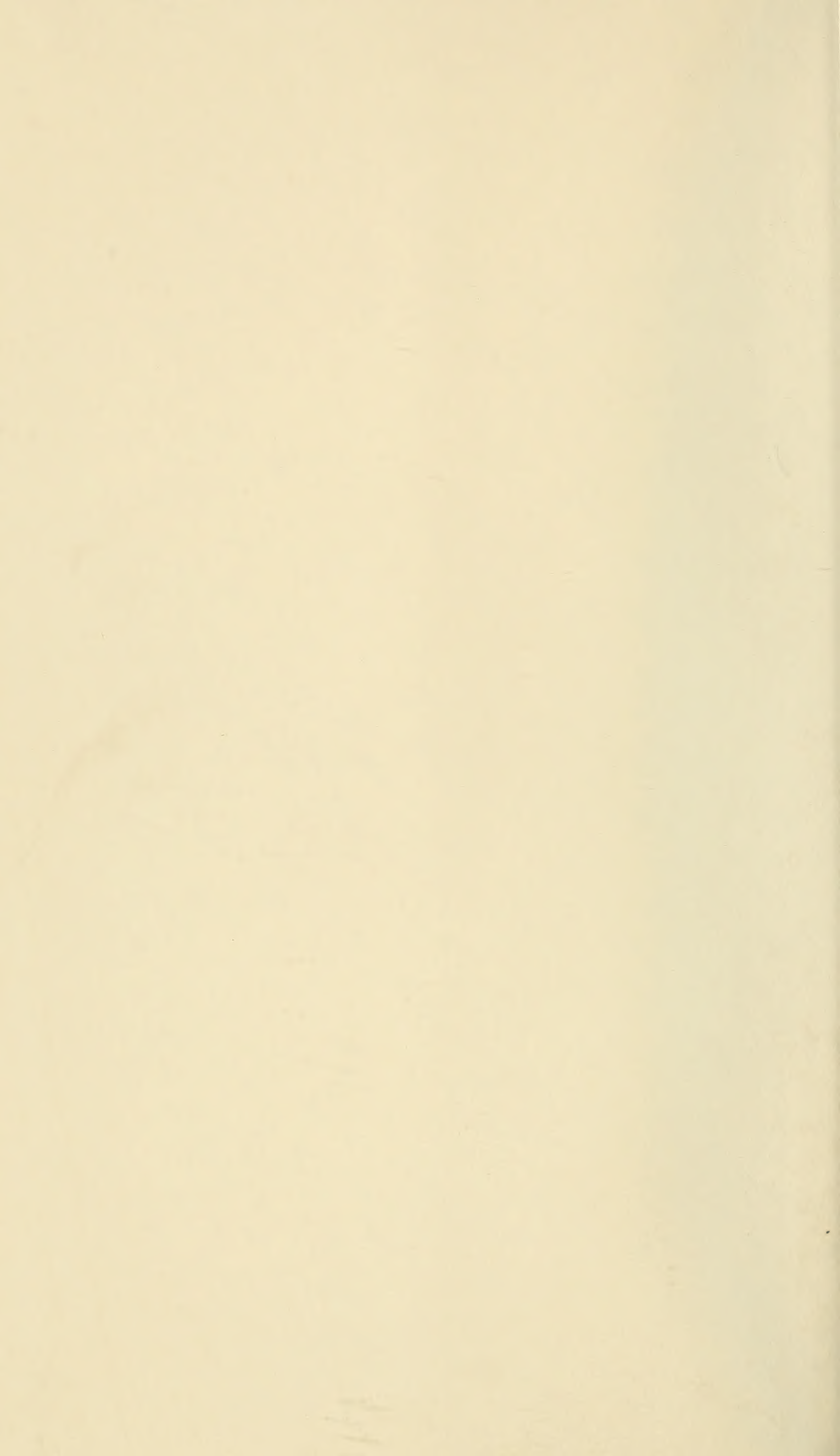
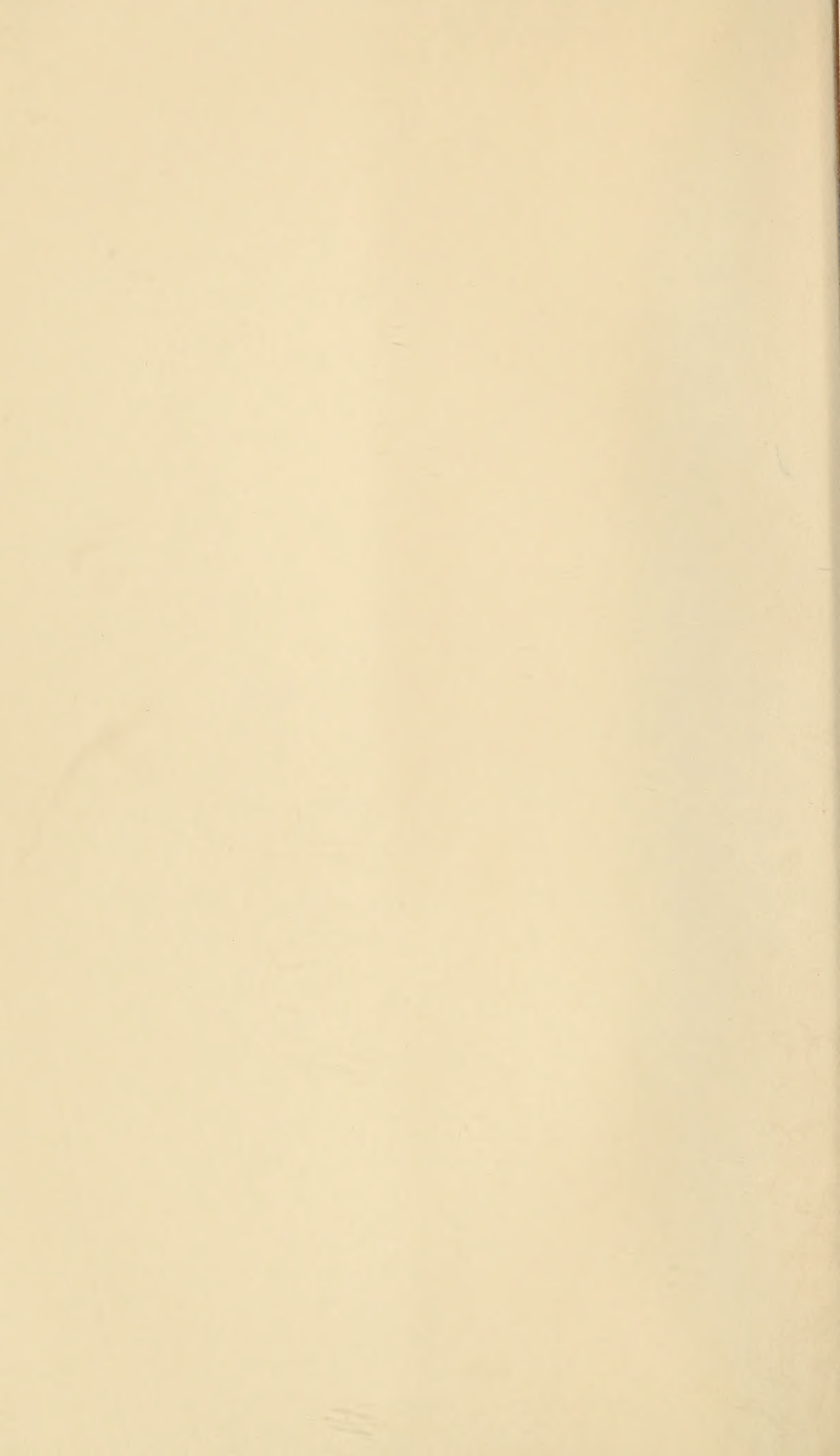










Beiträge zur Philosophie

5

PRINZIPIEN
der psychologischen Erkenntnis

Prolegomena
zu einer Kritik der historischen Vernunft

von

WALTER STRICH



Heidelberg 1914
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 1098.

Beiträge zur Philosophie

5

PRINZIPIEN
der psychologischen Erkenntnis

Prolegomena
zu einer Kritik der historischen Vernunft

von

WALTER STRICH



Heidelberg 1914
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 1098.

Dem Andenken

meines Onkels Alexander Bernstein



Vorwort.

Die Zusammengehörigkeit von Psychologie und Geisteswissenschaft ist wohl selbstverständlich. Betrachtet man aber unsere heutige wissenschaftliche Psychologie, so bleibt dieser Zusammenhang nur ein Wort. Es gibt keine Brücke von ihr zu den Geisteswissenschaften. Man hat dies auch gesehen und eine Trennung innerhalb der Psychologie befürwortet. Man scheidet die Beschreibung der lebenden Persönlichkeiten von der erklärenden naturwissenschaftlichen Psychologie. Ich habe mich zu zeigen bemüht, daß diese Trennung logisch nicht zu Recht besteht, daß eine erklärende Psychologie unmöglich ist. Es kam mir auf den Nachweis an, daß unsere empirisch-psychologische Erkenntnis stets nur Individualpsychologie sein kann. Der Gegensatz sollte aber nicht lauten: Beschreiben und Erklären, sondern: Verstehen und Erklären. Das Verstehen des psychischen Lebens bildet zugleich die Grundlage der Geisteswissenschaft. Ich behaupte aber nicht, daß diese damit erschöpft ist. Sie bestünde vielmehr in einer Lehre von dem Bewußtsein überhaupt, nicht in einer Theorie seiner Gesetzmäßigkeit, sondern in dem Verständnis seiner möglichen Reaktionen und Formungen, denen die verschiedenen Kultursysteme entsprechen. Eine solche systematische Transzendentalpsychologie bildet dann die Grundlage der Geistesgeschichte. In ihr liegt der Beziehungspunkt für den historischen Vergleich. Eine Kritik der historischen Vernunft hat in letzter Linie die Geistesgeschichte zu begründen. Obwohl nun von diesem Problem in der vorliegenden Arbeit gar nicht die Rede ist, habe ich doch nicht auf den Titel „Prolegomena zu einer Kritik der historischen Vernunft“ verzichtet. Mir kam es

auch hier auf die prinzipielle Versöhnung von Psychologie und Geschichte an, indem ich mich zu zeigen bemühte, daß die Psychologie nach ihren logischen Grundlagen schon historische Erkenntnis bedeutet. Die vermeintlich naturwissenschaftliche Psychologie kann niemals eine Geistesgeschichte begründen. Die oben erwähnte Trennung innerhalb der psychologischen Erkenntnis kann aber für das kritische Denken keine Lösung des Problems bedeuten, sondern verschärft nur den Konflikt. Bevor man an eine Begründung der Transzendentalpsychologie oder der Geisteswissenschaften und der Geistesgeschichte herangehen kann, ist es notwendig, erst allgemein die Erkenntnis des Psychischen im Gegensatz zur Naturwissenschaft zu begründen. Dieser Vergleich stößt schon auf den Gegensatz des historischen und des mechanistischen Denkens. Und darum bedeutet die Analyse der psychologischen Erkenntnis wirklich eine Vorarbeit zu einer Kritik der historischen Vernunft als Grundlegung der Geschichte.

Inhaltsverzeichnis.



Einleitung:

Psychologie und Philosophie.

Es ist ein seltsames Mißverständnis der kritischen Philosophie, wenn man die neueren Strömungen, die sich allerorten bemerkbar machen, als biologische Modetendenzen herabsetzt. Ich will damit keine Popularphilosophie verteidigen, vielmehr halte ich es gerade für die Pflicht der kritischen Philosophie, sich mit derartigen Problemen zu beschäftigen. Zweifellos ist auch der Psychologismus ein Symptom dieser Strömung, und man kann gar nicht genug gegen die Verfälschung der Logik durch die Psychologie kämpfen. Völlig verkehrt ist es aber, wenn man die Psychologie überhaupt für die Philosophie ablehnt. Es wird geradezu widersinnig, wenn man vom Idealismus aus die Kultur als Tat des Geistes begreift. Nun ist dieser Kampf gegen die Psychologie begreiflich, wenn man sich an die heutige Wissenschaft hält. Setzt man voraus, daß sie prinzipiell in ihrer Fragestellung richtig ist, so ist es leicht, nachzuweisen, daß sie mit Philosophie schlechterdings nichts zu tun hat. Daß die Philosophie identisch ist mit Psychologie, diese Behauptung liegt mir ganz fern. Ebenso wenig wie man aber kritisch Philosophie ohne Naturwissenschaft treiben kann, kann man es ohne Psychologie. Man kann vielleicht sagen, daß die kritische Erkenntnistheorie und die darauf begründete Metaphysik nichts anderes ist als die Auseinandersetzung der psychologischen mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Jedenfalls scheint es mir klar, daß die einseitige Orientierung an der Naturwissenschaft zu einer Metaphysik führt, die dem Problem des Lebens und der Geschichte nicht gerecht werden kann. Und schließlich

ist unsere heutige falsche Psychologie auch die Schuld jener Einseitigkeit. Den Hauptanteil daran trägt — Kant, insofern er nämlich der falschen Psychologie im Prinzip eine logische Rechtfertigung gab. Man muß bei der Frage nach der Stellung der Psychologie in dem Kantschen System Zweierlei auseinanderhalten. Das Positive, nämlich das spezifisch Psychologische, das in seiner Erkenntnistheorie steckt, lasse ich unerörtert; viel wichtiger ist das Negative. Der schwerwiegendste Fehler seines Systems scheint mir nämlich darin zu liegen, daß er die Psychologie nicht selbst mit zum Gegenstand der Erkenntnistheorie gemacht hat.

An sich wäre dieses Unterlassen noch kein Fehler. Bei Kant liegt es aber so, daß seine Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft die Erkenntnistheorie überhaupt bedeutet, die deswegen auch die gesamte Metaphysik zu vertreten hat. Damit ist in Wahrheit gerade vom idealistischen Standpunkt aus eine Gleichsetzung von Natur und Geist vorausgesetzt, auf die sich Kant in seiner Ethik auch wirklich stützt, um sie hinterher dogmatisch oder unkritisch-metaphysisch zu überwinden. Gerade von diesem Standpunkt aus aber, den auch ich zu vertreten behaupte, ist es nicht angängig, die Erkenntnistheorie und damit die kritische Metaphysik allein auf die Naturwissenschaft zu gründen. Die Geisteswissenschaften oder, wie wir noch sehen werden, die historischen Wissenschaften, haben zum mindesten das gleiche Recht, eher aber die Priorität, weil auch die Naturwissenschaft als Tat des Geistes begriffen werden muß. Um mich gegen den Vorwurf des Psychologismus zu verwahren, möchte ich noch einmal bemerken, daß man von der bestehenden Psychologie mit all ihren Prinzipien und Fragestellungen zunächst absehen muß. Sie will ich nicht verteidigen, sondern im Gegenteil widerlegen. Ich spreche nur von dem Wissen des Psychischen. Durch seine kritische Grundlegung kann allein der Streit zwischen Philosophie und Psychologie geschlichtet werden.

Man kann das Kantsche System einen erkenntnistheoretischen Monismus nennen. Dies zeigt sich eben darin, daß die naturwissenschaftliche Erfahrung als „die Erfahrung überhaupt" hingestellt wird. Gerade vom Standpunkt des Idealismus aus wäre aber damit zugleich ein metaphysischer Monismus behauptet. Die Identifizierung von Welt und Raum ist ein völlig unkritisches Dogma. Nur eine Konsequenz dieser Behauptung ist die Forderung, daß die letzten Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft auch für die Erkenntnis des psychischen und, wie ich gleich bemerken will, des biologischen Geschehens normativ und konstituierend sein sollen. Der Streit zwischen Mechanismus und Vitalismus, Ursache und Zweck, Monismus und Dualismus kann einzig und allein durch die Erkenntniskritik im Sinne Kants, aber im Gegensatz zu seinem eigenen System geschlichtet werden. Gelangt diese zu dem Resultat, daß es nur eine Art Erkenntnis gibt, so ist der Monismus im Recht. Verschiedene Gegenstände können keinen kritischen Dualismus begründen, wenn ihre Verschiedenheit nicht in der Art der Erkenntnis begründet liegt.

Ich spreche absichtlich allgemein von Arten der Erkenntnis, um einem Wortstreit aus dem Wege zu gehen. Hält man an dem spezifischen Sinn fest, den Kant dem Begriff „Erfahrung" gegeben hat, so kann man, wie wir noch sehen werden, allerdings keine andere Erfahrung anerkennen, als die Naturwissenschaft. Der erkenntniskritische Dualismus ist aber gerade darin begründet, daß diese Erfahrung unsere Erkenntnis im allgemeinen nicht erschöpft. Ich brauche wohl kaum zu bemerken, daß es dabei nur auf den logisch-erkenntniskritischen Begriff der Erfahrung ankommt. Daß auch jene andere, noch nicht bestimmte Art der Erkenntnis auf Erfahren im psychologischen Sinne beruht, soll natürlich nicht bestritten werden. Lediglich auf die Verschiedenheit der Prinzipien der Erkenntnis kommt es an. Von diesem Standpunkt aus ist es z. B. ein unkritisches

Dogma, daß die Handlung des Menschen als Teil der Natur kausal bestimmt sei, wie es Kant annimmt, und weshalb er sich in seiner Ethik nur mit einem anderen unkritischen Dogma aus dem Monismus herausretten kann. Die Übertragung der Kausalität auf das Psychische ist ein Verstoß gegen die transzendentale Logik. Erkenntniskritisch bedeutet es eine ungerechtfertigte Gleichsetzung von Naturerfahrung und psychologischer Erkenntnis. Denn vom idealistischen Standpunkt aus kann ja nur die Erkenntnis die spezifische Art des Seins begründen.

Das Dogma von Kant besteht also in der Identifizierung der reinen Vernunft mit der erkennenden Vernunft überhaupt. Seine Erkenntniskritik muß ergänzt werden durch eine Kritik der historischen Vernunft, die allerdings keine Erfahrung in seinem Sinne begründen kann. Aber darin steckt eben der unvermeidliche Dualismus der Vernunft oder der Welt überhaupt.

Nun aber das Problem der Methode! Bestünde wirklich die erkenntniskritische Aufgabe nur in der Analyse einer gegebenen Wissenschaft, wie es die Newtonsche Naturwissenschaft ist, so wäre uns der Weg abgeschnitten. Denn es gibt nicht im selben Sinne eine Psychologie, auf die eine solche Analyse anwendbar wäre. Diese Spezialisierung ist aber für die Erkenntniskritik auch nicht notwendig. Kant hat gar nicht an die Newtonsche Naturwissenschaft angeknüpft, sondern nur an die formale Möglichkeit, aus der Natur im Raum ein wissenschaftliches System zu konstruieren, also nur an den Begriff einer Naturerkenntnis überhaupt. Nur soweit kann auch die Analyse der Urteile reichen, von der Kant doch ausgeht. Hätte er wirklich ein inhaltlich wissenschaftliches System seiner Theorie zugrunde gelegt, so wäre der Einwand berechtigt, daß sie philosophisch ephemär und zufällig sei. In jener Methode aber können wir ihm folgen. Es gibt zweifellos eine psychologische Erkenntnis, wenn es auch meines Erachtens keine richtige

Wissenschaft „Psychologie“ gibt. Und diese Erkenntnis, die sich im Gegensatz zu der Raumerkenntnis als historische herausstellen wird, gilt es auf ihre Prinzipien hin zu analysieren.

Ich wiederhole: Schon der Nachweis, daß es keine Psychologie als Erfahrung im Sinne Kants geben kann, ist ein Erfolg; denn damit fällt vom Standpunkt der idealistischen Erkenntniskritik sofort das Dogma von der kausalen Bestimmtheit der Handlung fort, da ja diese nur als Prinzip dieser Erfahrung logisch begründet ist. Kant hat die Prinzipien der Erkenntnis der Welt im Raum begründet. Es gilt die davon unabhängige Erkenntnis der historischen Welt zu begründen. Der Sinn dieser Gegenüberstellung wird noch deutlich werden. Kant hat die Erkenntnis nur soweit untersucht, wie sie an den Raum gebunden ist. Daneben aber gibt es eine Erkenntnis, die gerade durch den Mangel des Raums als Methode zu charakterisieren ist.

Es ist bei der Art unserer Untersuchung selbstverständlich, daß wir unsern Ausgangspunkt nicht bei dem psychischen Moment des Erfahrens nehmen. Die falsche Theorie der Selbstbeobachtung oder der inneren Wahrnehmung werden wir im Laufe der Arbeit allerdings zu kritisieren haben. Ebenso nichtssagend ist aber für uns die Gegenüberstellung von mittelbarer und unmittelbarer Erfahrung, die sich zu einem Begriff der Erfahrung ergänzen sollen. Für uns kommt es gerade darauf an, die logischen Verschiedenheiten festzustellen, die sich durch den verschiedenen Standpunkt ergeben. Sonst bleibt die Gegenüberstellung im Psychologismus stecken.

Allgemein philosophisch kann man sagen: Der Kritik der reinen Vernunft kam es darauf an, den Skeptizismus zu widerlegen durch die Begründung des Kausalitätsgesetzes; der Kritik der historischen Vernunft kommt es ebenfalls darauf an, einen Skeptizismus zu widerlegen, nämlich durch die Begründung der Nicht-Kausalität im Psychischen.

Denn philosophisch muß das Dogma von der kausalen Bestimmtheit des Psychischen natürlich einen Skeptizismus begründen. Daß Kant Platz geschaffen hat für die Freiheit des Willens, kann man ihm nicht zugestehen. Nur durch den Dualismus der reinen und der historischen Vernunft läßt sich diese begründen.

I. Der Gegenstand der Psychologie. Das Bewußtsein und der Raum.

Es gilt zunächst ganz allgemein das psychische Objekt als Gegenstand der Erkenntnis zu bestimmen. Dies ist ein keineswegs einfaches Problem. Vor allem muß man sich klar machen, daß es durch den Begriff des Bewußtseins ebenso wenig gelöst ist, wie durch den der Seele. Wir müssen vielmehr sofort auf die Erkenntnis im allgemeinen zurückgreifen, um in ihrem Rahmen die Wesenhaftigkeit des Spezifisch-Psychischen zu bestimmen. Dies hängt aufs Engste mit jenem oben behaupteten Dualismus zusammen. Das Psychische ist kein besonderer Gegenstand neben dem Raum, der ebenso wie dieser der Erfahrung im allgemeinen zugänglich wäre. Dieser naive Dualismus seitens der Gegenstände, der notwendigerweise dem kritischen — oder in diesem Falle eben unkritischen — Monismus der Erkenntnis entspricht, trägt die Schuld an unserer ganzen widersinnigen Psychologie. Man reißt die Welt an einem Punkte auseinander und wundert sich dann, daß man sie nicht mehr zusammenfügen kann. In Wirklichkeit ist man noch nicht über jenen Standpunkt hinweggekommen, der in dem Psychischen ein Abbild, in den Vorstellungen reale Bilder, εἴδωλα, der wirklichen Dinge sah. Ob man diese Bilder durch Röhrchen ins Gehirn wandern läßt, oder sie als kausale Wirkungen der realen Dinge im Raume ansieht, ist völlig gleichgültig.

Nur darauf kommt es an, daß man von einer realen Wesensverschiedenheit der Vorstellung und des wirklichen Dinges ausgeht. Es ist üblich geworden, die Wellenbewegung für die Ursache des Tons auszugeben. Diese Anschauung ist aber völlig unkritisch. In Wahrheit ist die Wellenbewegung eine Umdenkung des Tons, niemals aber seine Ursache. Ebenso wenig ist ein Körper im Raum die Ursache seiner Wahrnehmung, sondern er ist der Gegenstand der Wahrnehmung — naturwissenschaftlich gedacht. Hier zeigt es sich, ob man den Gegensatz von mittelbarer und unmittelbarer Erfahrung kritisch oder psychologisch faßt. Besteht der Unterschied wirklich nur in dem Standpunkt oder, wie wir sagen, in den logischen Prinzipien des Denkens, dann ist das Psychische kein an sich vom Physischen verschieden gegebener Gegenstand. Dann aber ist auch die Rede von der kausalen Folge des Psychischen durch das Räumliche unsinnig. Abstrahiert man bei einer Vorstellung von der Existenz des Gegenstandes im Raum, so bleibt nicht ein aus psychischen Elementen bestehendes Ding „Vorstellung" zurück, sondern diese Abstraktion bedeutet in Wahrheit nur einen Unterschied des Denkens oder Auffassens. Das eine Mal wird das Phänomen gedacht als Teil des Raumsystems „Natur", das andere Mal als Teil des Zeitsystems „Subjekt". Faßt man den Unterschied von mittelbarer und unmittelbarer Erfahrung in diesem kritischen Sinne auf, so hat es keinen Sinn mehr, von „einer" Erfahrung und verschiedenen Gegenständen zu sprechen, wodurch die Psychologie logisch auf eine Stufe mit der Naturwissenschaft zu stehen käme. Vielmehr wird die Verschiedenheit der Gegenstände, Psychisches und Physisches, gerade durch den Unterschied der logischen Denkarten begründet.

Wir stoßen also hier schon auf den Grundirrtum der psychologischen und daraufhin der metaphysischen Anschauung, den man auf das Primat des Raumdenkens zurückführen oder eine Verfälschung durch dieses nennen kann.

Man konstruiert neben dem wirklichen, sagen wir: dem räumlichen Raum, einen unräumlichen psychischen, den man für gewöhnlich das Bewußtsein nennt. Man zerreißt die Welt in zwei, als gegeben angenommene Räume, von denen der eine noch dazu die kausale Folge des andern sein soll. Man sieht nicht, daß die Existenzform des Bewußtseins nur auf einem spezifischen Denken beruht. Viel Schuld an diesem Irrtum trägt die Sprache, die sich an dem Raumdenken gebildet hat; allerdings gilt dies größtenteils nur von der scheinbar wissenschaftlichen Ausdrucksweise der reflektierenden Psychologie. Es ist üblich geworden, von der Anwesenheit psychischer Elemente, Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen usw. „im" Bewußtsein zu sprechen. Gar zu leicht aber vergißt man, daß diese dem Raum entlehnte Ausdrucksweise nichts mehr als ein Bild ist. Man läßt etwas im Bewußtsein hervorgerufen werden, was an sich im Raum nicht existiert, ohne zu bedenken, daß man damit das Bewußtsein selbst schon zu einem Raum neben dem wirklichen Raum gemacht hat. Zwar leugnet man, daß man sich das Bewußtsein räumlich vorstellt, aber wesentlich ist nur, daß man es als Raum denkt, und dies tut man schon eben dann, wenn man eine besondere Art Gegenstände neben dem Raum als unmittelbar existierend denkt.

Dabei kommt es uns keineswegs darauf an, ob man die Vorstellungen für mehr oder minder konstante Dinge hält oder nicht. Man dünkt sich weit über den Standpunkt Herbarts hinaus, wenn man den Vorstellungen die Dinglichkeit abspricht und sie in psychische Elemente auflöst. Im Prinzip aber besteht gar kein Unterschied. Nur ist die Elementartheorie noch gefährlicher, weil sie nicht ganz so leicht zu durchschauen ist. Ich komme auf die Kritik des Elementbegriffs in der Psychologie noch zu sprechen. An dieser Stelle handelt es sich nur darum, daß in beiden Fällen eine Wesenhaftigkeit des Psychischen konstruiert wird, die der Art nach von dem Physischen im Raum verschieden sein

soll. Dieser naive Dualismus ist der Grundirrtum. Man setzt damit irgend ein Medium voraus, in dem die psychischen Elemente existieren, und auf Grund dieser Anschauung war man allerdings genötigt, theoretisch jenen widersinnigen Begriff der Selbstbeobachtung, der inneren Wahrnehmung oder des inneren Sinnes zu konstruieren. Daß es sich nur um eine Konstruktion handelt, dürfte wohl klar sein. Ob ein Mensch in seiner Eigenschaft als Physiker oder als Psychologe das beobachtet, was er sieht, ist doch ganz gleichgültig. Ebenso nichtssagend ist aber auch der Unterschied des optischen Sinnesgebietes von irgend einem anderen. Mein Körper ist genau so ein Teil der Welt im Raum wie das Thermometer. Beobachte ich meine Bewegungsempfindungen, so beobachte ich die Welt im Raum und keine psychischen Elemente. Oder aber die Welt im Raum besteht selbst aus diesen psychischen Elementen. Hält man wirklich Töne und Farben für psychische Elemente, so bestände der Raum aus Unräumlichem. Dann hätten wir aber wieder keine Möglichkeit der Trennung von Physischem und Psychischem. Von unserem Standpunkt aus ist diese Trennung auf Grund einer gegebenen Artverschiedenheit auch unmöglich. Aber ich würde die Farbe oder den Ton weder ein psychisches noch ein physisches Element nennen. Ich bezeichne sie zunächst einmal ganz allgemein als Weltbestimmtheiten, und diese allein nehmen wir wahr. Erst damit haben wir mit dem Begriff der Aktualität im Gegensatz zu dem des Dinges Ernst gemacht. Nennt man die Farbe eine Empfindung und diese ein psychisches Element, so hat man das Psychische genau so verräumlicht, wie wenn man die Vorstellung eines Körpers für ein Ding hält. Die Ordnung der Farben zu einem System ist daher für uns auch gar kein psychologisches Problem, sondern viel eher, wie man gesagt hat, ein Problem der allgemeinen Gegenstandstheorie. Aus diesen Weltbestimmtheiten, den Kantschen „Datis der Sinnlichkeit" oder den Phänomenen konstruiert das Denken einmal die

Natur, das andere Mal das Subjekt. Von der psychischen Tätigkeit des Erfahrens aus ist der Einheitspunkt das Erlebnis der Weltbestimmtheiten. Dies gilt sowohl für den Psychologen wie für den Physiker. Beide nehmen keine psychischen Elemente wahr, sondern die farbige und tönende Welt. Der Unterschied zwischen beiden liegt nicht in dem Akt der Wahrnehmung, sondern in der spezifischen Form der Erkenntnis, die sich in der Form ihrer Urteile ausdrückt. Die Erkenntnis des Psychologen vollzieht sich im Wahrnehmungsurteil, die des Physikers im Erfahrungsurteil, beide Termini im Sinne Kants genommen.

Man muß sich also vor allem von dem Vorurteil freimachen, daß es eine Welt im Raum und daneben, in einem andern Raum, nämlich dem Bewußtsein, noch eine andere, unausgedehnte psychische Welt gibt. Diese Meinung ist ebenso verkehrt wie die, daß neben der Erscheinung noch irgendwo ein Ding an sich existiert. Wir erleben unmittelbar die Welt mit allen ihren Bestimmtheiten und konstruieren daraus, nämlich in der Naturwissenschaft, die Natur im Raum. Diese Konstruktion ist eine Objektivierung der Kantschen Data. Über diese gelangen wir nicht hinaus. Wir können uns die Welt nur so vorstellen, wie wir sie wahrnehmen, d. h. mit den Bestimmtheiten, die wir die Data der Sinnlichkeit nennen. Ganz genau dasselbe meint man damit, daß wir die Welt immer nur in Bezug auf ein Bewußtsein bestimmen können. Daß hierbei, bei dem Vorstellen, noch nicht von dem Kantschen „Bewußtsein überhaupt" die Rede ist, brauche ich wohl kaum zu bemerken. Man kann keine Bestimmtheit der Welt angeben ohne in Bezug auf ein mögliches Erlebnis. Wo man über sein momentanes Bewußtsein hinausgeht, existiert die Welt auch weiterhin nur so, wie sie bewußt werden kann, d. h. im Moment unbewußt. So existiert für mich die Palme am Nil unbewußt, und dies ist der einzig kritische Begriff des Unbewußten.

Neben der Farbe als Weltbestimmtheit gibt es also keine

Farbe als ein wesensverschiedenes psychisches Element. Die Farbe ist räumlich ausgedehnt und existiert entweder bewußt oder unbewußt. Jedenfalls aber ist die Welt bestimmbar nur als Gegenstand eines möglichen Bewußtseins. Der Einheitspunkt der Erkenntnis ist also das Datum der Sinnlichkeit oder das Erlebnis der Welt. Was man fälschlicherweise als psychische Elemente, Empfindungen, bezeichnet, sind, wie man auch sagen kann, qualitative Bestimmtheiten des Raumes. Es ist daher völlig müßig, darüber zu streiten, ob die Empfindung im Bewußtsein oder im Raum existiert. Sie existiert im Bewußtsein wie der Raum selbst im Bewußtsein existiert. Sie existiert im Raum wie der Körper im Raum existiert. Besser sagte man aber im ersten Falle nicht „im" Bewußtsein, sondern „für" das Bewußtsein. Bevor wir zu dem mathematischen Raum der Naturwissenschaft übergehen, existiert das Räumliche ja auch nur als Weltbestimmtheit für ein Bewußtsein, entweder bewußt oder unbewußt. Nennt man „rot" eine Empfindung, so ist das Dreieck genau so eine Empfindung. Besser aber nennt man beides Weltbestimmtheiten, die man meinetwegen als inhaltliche und formale auseinanderhalten kann. An sich besteht nicht der geringste Unterschied. Eine jede qualitative Bestimmtheit ist irgendwo und jedes Irgendwo ist qualitativ bestimmt. In der falschen Sprache unserer Psychologie ausgedrückt heißt das: jede Empfindung ist räumlich bestimmt.

Es liegt mir ganz fern, hier den unfruchtbaren Streit zwischen Nativisten und Empiristen aufrollen zu wollen. Der Raum ist der Gegenstand unserer Wahrnehmung. Wie wir dazu kommen, einen Raum wahrzunehmen, ist eine völlig absurde Frage, ungefähr gleichbedeutend mit der, wie es kommt, daß es eine Welt gibt. Nachdem wir nämlich den Einheitspunkt der Erkenntnis in dem Erlebnis erkannt haben, ist die Frage, wie das Raumerlebnis entsteht, gleichbedeutend mit der, wie der Raum entsteht. Der Raum ist

nichts anderes als Gegenstand des Erlebens. Mit der Behauptung, daß er angeboren ist, läßt sich überhaupt kein vernünftiger Sinn verbinden. Natürlich wird er erfahren, insofern er wie jede andere Weltbestimmtheit erlebt wird. Ich erfahre, daß die Welt dort dreieckig und außerdem schwarz ist. Noch viel weniger kann man es aber verstehen, wenn behauptet wird, daß diese Erfahrung des Räumlichen abgeleitet werden müsse aus der Erfahrung der Qualitäten oder, wie man fälschlicherweise sagt, aus den Empfindungselementen. Hier zeigt sich ganz deutlich jenes Zerreißen der Welt, jener absurde Dualismus, jene Verräumlichung des Psychischen selbst. Man nimmt einen Raum an und außerdem eine Welt von psychischen Elementen, die an sich nichts mit dem Raum zu tun haben, aus deren Qualitäten sich erst die Raumwahrnehmung bilden soll. Es gibt aber keinen vernünftigen Grund dafür, daß die psychischen Elemente nur qualitativ bestimmt sind, und der Raum kein solches Element ist. Man ist sich klar darüber, daß Farbe und Raumform nur durch künstliche Abstraktion zu trennen sind. Warum soll dann aber die Farbe ein psychisches Element sein, und die Raumform nicht? Es ist eben die Unsinnigkeit der psychischen Elemente, die an der ganzen Verwirrung Schuld hat. Da ist das Erlebnis der farbigen Fläche. Weder die Farbe noch die Fläche ist ein psychisches Element, sondern beide sind Bestimmtheiten der Welt als Gegenstand des Erlebens, und eine andere gibt es nicht. Eine ganz andere Frage ist es aber, wie wir lernen, uns im Raume zu orientietieren. Hierbei handelt es sich nicht mehr um unmittelbare Erlebnisse, sondern um Meinungen. Sie berührt unsere Frage in keiner Beziehung. Allerdings ist die Auflösung der Raumwahrnehmung in die unmittelbaren Sinnesqualitäten nur die Konsequenz der heute als wissenschaftlich geltenden psychologischen Anschauung. Geht man überhaupt von unräumlichen, psychischen Elementen aus, so muß man auch den Raum in solche auflösen, da man ihn selbst nicht gut als

ein unräumliches Element bezeichnen kann. Meiner Ansicht nach beweist diese Konsequenz nur die Falschheit der Prämisse, nämlich der Bevorzugung der qualitativen Bestimmtheiten als gegebener psychischer Elemente[1].

Auch wenn wir das Problem von der entwicklungsgeschichtlichen Seite betrachten, so muß das Raumerlebnis mindestens ebenso ursprünglich sein wie das Qualitätserlebnis. In Wahrheit ist das eine ohne das andere nicht denkbar. Das Gegenteil aber wäre absolut unverständlich. Die Orientierung im Raume ist auf der primitivsten Stufe des Psychischen so absolut notwendig, daß die Qualitäten nur als Raumsignale überhaupt von Nutzen sein können.

Die Psychologie hat es also nicht mit psychischen Elementen zu tun, die unabhängig vom Raum existieren, sondern nur mit den Erlebnissen der Raumwelt, und das bedeutet einen gewaltigen Unterschied. Man wird hier vielleicht einwenden, daß die Vorstellung im Gegensatz zur Wahrnehmung doch kein Erlebnis der Raumwelt ist, da ja ihr Gegenstand nicht wirklich existiert. Aber die Wirklichkeit der Welt hat hiermit überhaupt nichts zu tun. Sie ist ein kritischer Begriff der Naturwissenschaft. Wir denken gar nicht mehr psychologisch, wenn wir die Gegenstände als wirklich und unwirklich unterscheiden. Psychologisch ist die Halluzination genau so ein Erlebnis der Welt wie die Wahrnehmung, und wenn wir auch nicht an die Wirklichkeit der erlebten Welt glauben, so erleben wir doch die Welt und keine psychischen Elemente.

Die falsche Psychologie beruht also auf einem Fehler der Metaphysik, eben jenem geschilderten Zerreissen der Welt in physische und psychische Elemente. Nur so konnte

---

[1] Die Auflösung würde übrigens nie gelingen, wenn man nicht den Raum in den Bewegungsempfindungen hineinschmuggeln würde. Die Empfindung der Bewegung ist eben das Raumerlebnis, und Intensitätsunterschiede dieser Empfindungen sind in Wahrheit nur Größenunterschiede des erlebten Inhalts.

überhaupt das Problem von der Existenz der Außenwelt entstehen. Von welcher Seite man auch ausgeht, immer muß die andere problematisch werden. Es ist gar nicht wahr, daß wir zunächst nur von psychischen Elementen, Empfindungen, wissen. Unter dieser Voraussetzung würde allerdings die Welt im Raum problematisch werden. Aber selbst der Solipsist weiß nichts von psychischen Elementen, sondern nur von Welterlebnissen, und wäre diese angenommene Person das Genie κατ' ἐξοχήν, so bestünde auch für sie trotz ihres Solipsismus die Außenwelt, nämlich als Gegenstand der Naturwissenschaft, die in diesem Falle eben das Werk eines einzigen Menschen wäre. Der Unterschied läge also nur darin, daß der Solipsist annimmt, daß er als Einziger die Welt erlebt, nicht aber darin, daß keine Welt, sondern nur seine psychischen Elemente existierten. Ein Problem liegt nur darin, wie man dazu kommt, an die Existenz psychischer Elemente zu glauben, nicht aber in dem Glauben an eine Außenwelt. Existenz der Außenwelt heißt terminologisch nichts anderes als Gegenstand des Bewußtseins, wenn man zunächst von der wissenschaftlichen Konstruktion der Existenz absieht. Fragt man aber nach dem Recht der Existenz unabhängig von dem individuellen Bewußtsein, so handelt es sich da gar nicht um einen psychologisch begreiflichen Glauben, sondern um die Tat der Naturwissenschaft, die diese Existenz konstruiert, nun nicht mehr als Gegenstand eines individuellen Bewußtseins, sondern als den des „Bewußtseins überhaupt".

Wir behaupten also, daß es keine psychischen Elemente gibt, die der Welt im Raume wesensverschieden gegenüberstünden, sondern die im Raum gedachte Welt ist aus denselben datis der Sinnlichkeit konstruiert, die auch der unmittelbare Gegenstand der Psychologie sind. Nur der Standpunkt der Erkenntnis ist verschieden. Die Hauptaufgabe ist es, diese Verschiedenheit logisch und nicht nur terminologisch festzulegen.

Dieser Unterschied zeigt sich zunächst darin, daß das naturwissenschaftliche Denken die Weltbestimmtheiten als Existenz im Raum auffaßt, das psychologische aber als Existenz in der Zeitreihe „Subjekt“. Der Körper im Raum bewirkt keine Summe psychischer Elemente im Bewußtsein, sondern wir denken einmal das Phänomen als Teil des Raums, das anderemal als Teil der Zeitreihe „Bewußtsein“. Der Ausgangspunkt für Beides ist das Phänomen oder das Datum der Sinnlichkeit. Die Erkenntnis aber ist verschieden, nämlich einmal räumlich, das andere mal historisch. Die Wahrnehmung des Körpers ist nichts anderes als das Datum historisch gedacht, der Körper selbst das Datum räumlich gedacht.

Metaphysisch kann man sagen, daß die Welt nichts anderes ist, als die unendlich vielen Reihen der Erlebnisse der Subjekte. Wenigstens können wir die Welt, auch wo wir historisch noch keine Subjekte annehmen, doch nur als Gegenstand möglicher Erlebnisse seitens der Subjekte bestimmen. Aber es genügt nicht, daß man das Wesen der Welt lediglich als Reihe der Phänomene bestimmt. Das Wesentliche des kritischen Phänomenalismus liegt vielmehr in der Monadenlehre von Leibniz ausgesprochen. Man hat gegen sie eingewandt, daß, wenn wirklich jede Monade die ganze Welt vorstellt, und die Welt wieder nur aus solchen Monaden bestände, die Welt, bildlich ausgedrückt, in der Luft schweben würde. Diese Argumentation ist richtig, aber kein Einwand. Allerdings schränke ich den Begriff der Monade auf das lebende Subjekt ein. Dann aber ist es unzweifelhaft so, daß die Welt ursprünglich in der Luft schwebt. Besser allerdings würde man sagen, daß es gar keine Welt gibt. Das scheinbar Widersinnige, was in dieser Behauptung liegt, schwindet, wenn man den Akzent darauf verlegt, daß es garnicht „eine“ Welt gibt. Existieren täten die Monaden, und jede Monade stellte die Welt vor. Ebensogut aber könnte man sagen, daß diese Welt gar nichts anderes

ist als diese Monade. D. h. die Welt ist nichts anderes als die Zeitexistenz der Monade, die Zeitreihe ihrer Phänomene, zu denen natürlich auch der Raum gehört. Da es aber eine unendliche Anzahl Monaden gibt, so gibt es auch eine unendliche Anzahl von Welten. „Die" Welt existiert nur als Gegenstand der Naturwissenschaft. Erst diese konstruiert sie als Gegenstand für die Monade überhaupt aus den unendlich vielen Welten, die als Inhalt der Monaden existieren. Die Monade hat aber keine Fenster. Darin liegt der Phänomenalismus ausgesprochen. Die Welt ist nichts anderes als die Monade selbst. Erst die Naturwissenschaft konstruiert „eine" wirkliche Welt, nämlich das System der Natur. Und nun zeigt sich der Gegensatz von Psychologie und Naturwissenschaft. Die Psychologie konstruiert keine psychische Welt, die logisch dem System der Natur entsprechen würde. Die metaphysische Konsequenz aus diesem erkenntniskritischen Resultat ist dies: Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe. Die Substanz im Raume ist das System der Natur, aber eine unausgedehnte, psychische Welt gibt es nicht. Der Schwerpunkt liegt auf „eine". Sie könnte nur existieren als System der Psychologie. Eine solche Wissenschaft aber gibt es nicht. Das soll der Zentralpunkt unserer ganzen Untersuchung sein. Statt der „einen" psychischen Welt gibt es die unendliche Anzahl der Monaden, von denen jede als Mikrokosmos der „einen" Natur als Makrokosmos entspricht.

Die Monade, das Subjekt oder das Bewußtsein ist das System, das die psychologische Erkenntnis erzeugt. Vergleichen wir dieses System mit der Natur, so stoßen wir auf den wichtigsten Gegensatz, den es für die Philosophie geben kann. Das Bewußtsein ist die historische Ordnung der Welt, die Natur die zeitlose, das System der platonischen Ideen. Wir sagen wohl, daß die Naturvorgänge in Raum und Zeit sich abspielen, das hindert aber nicht, daß die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft nicht in

der Zeit existiert. Natürlich ist aber diese zeitlose Natur oder die Substanz nur das Ziel oder eine Idee der Wissenschaft.

Der Ausgangspunkt ist das Phänomen. Als Wahrnehmung existiert es rein in der Zeit, und zwar stets für ein individuelles Bewußtsein. Der Raum ist dann selbst nur Erlebnis. So wie er zur Existenzform wird, hat das Denken sich geändert. Jetzt wird gefragt, was im Raum existiert, und das Streben der Wissenschaft muß dahin gehen, diese Bestimmung möglichst rein, d. h. mit Ausschluß alles Zeitlichen zu vollziehen. Sie will feststellen, was dort zeitlos als Teil der ewigen Substanz existiert. Diese Substanz aber erregt nicht das Phänomen, sondern sie ist nur eine Existenzform der Welt, die das Denken aus der ursprünglich rein historischen Existenz des Phänomens konstruiert. Solange die Bestimmtheit als Substanz nicht erreicht ist, ist die Bestimmung noch historisch, das Erfahrungsurteil aus dem Wahrnehmungsurteil noch nicht gewonnen. Wir sagen etwa: ich sehe einen Tisch. Dieses Wahrnehmungsurteil faßt die Welt historisch auf. Die Phänomene, die man auch Empfindungen nennt, denke ich als Teil einer Zeitreihe: Subjekt, Bewußtsein oder Ich. Wenn ich nun aber auch sage: dort steht ein Tisch, so hat sich logisch an dem Urteil nichts geändert. Es bleibt ein Wahrnehmungsurteil, nur der sprachliche Ausdruck ist anders. Nur scheinbar haben wir ein Erfahrungsurteil über den Raum abgegeben. In Wirklichkeit bleibt es ein historisches Urteil. Denn der Tisch existiert gar nicht im Raum, sondern nur in der Zeit. In der Welt der Naturwissenschaft gibt es keinen Tisch und keinen Stuhl, aber auch keinen Arm und keinen Kopf. Existieren tun ausschließlich jene letzten Teile, in denen der Naturwissenschaftler die Substanz im Raum denkt. Der Tisch existiert nur als historisches Objekt, von einer ganz bestimmtem Dauer, nämlich solange er als Tisch zu gebrauchen ist. Für die Naturwissenschaft existiert aber die Raummasse, die wir Tisch nennen, ewig, d. h. zeit-

los. Für sie existiert im Moment nur eine besondere Konstellation der Substanz, die selbst zeitlos ist. Nur die Form, die die Substanz eingeht, existiert konstant und hat eine bestimmte Dauer. An sich existieren im Raum dort, wo wir den konstanten Körper wahrnehmen, stetige Veränderungen, die wir letzten Endes als Lageänderungen zeitloser Elemente erkennen sollen. In dieser Erkenntnis der ewigen Veränderung bestand die Weisheit des alten Heraklit. Von der Naturwissenschaft aus existiert allerdings in zwei Momenten nicht mehr derselbe Tisch. Darum aber ist unser Urteil über den Tisch nicht falsch. Es ist nur kein naturwissenschaftliches, sondern ein historisches Urteil. Es ist also nicht richtig, wenn man sagt: es existiert im Raum der Tisch und im Bewußtsein die Vorstellung von ihm, als ob das zwei wesensverschiedene Gegenstände wären, der eine aus physischen, der andere aus psychischen Elementen. Vielmehr denke ich die Welt einmal historisch als Teil des Zeitsystems Subjekt, das andere Mal naturwissenschaftlich als Teil des einen Systems Natur. Historisch aber existiert der Tisch gar nicht in einer Welt, sondern nur in einer der unendlich vielen Zeitreihen, die wir Monade, Bewußtsein, Ich oder Subjekt nennen. Stelle ich eine andere Monade, eine Amöbe oder auch einen anderen Menschen, vor denselben Raumausschnitt, so wäre es ganz töricht, eo ipso zu behaupten, daß ein Tisch wahrgenommen würde. Nehmen wir einmal an, der Tisch sei defekt, dann wird er nur von dem als Tisch erlebt werden, der ihn noch als solchen anerkennt. Ein anderer sieht vielleicht nur einen Haufen Bretter, und was die Amöbe wahrnimmt, hat wohl schwerlich etwas mit einem Tisch zu tun. Als Raumausschnitt aus der Substanz existiert aber für alle in einem Moment ganz das gleiche, nämlich das, was die Naturwissenschaft dort denkt.

Wir stellten fest, daß es widersinnig ist, von einer Existenz psychischer Elemente zu sprechen, die wesensver-

schieden von den Raumteilen als Empfindungen im Bewußtsein anwesend wären. Im Bewußtsein anwesend ist höchstens der qualitativ bestimmte Raum, der auch der Gegenstand der naturwissenschaftlichen Bearbeitung ist. Nur kann schon diese Ausdrucksweise zu Mißverständnissen Anlaß geben, denn gar zu leicht verfällt man in das Raumdenken, als ob das Bewußtsein ein Raum wäre, in den etwas hineingelangt und aus dem es wieder verschwindet. In Wahrheit denkt auch unsere Psychologie so, wenn man auch im ersten Paragraphen behauptet, daß das Psychische unausgedehnt ist. Sonst wäre man nie darauf verfallen, Psychologie als Naturwissenschaft auszugeben, psychische Elemente zu behaupten, oder gar einen psycho-physischen Parallelismus als notwendiges Prinzip aufzustellen. Denn alles das ist nur möglich, wenn man das Raumdenken auf die Psychologie überträgt. Es gibt keine Welt, die ins Bewußtsein gelangt, die Monade hat keine Fenster, sondern die Welt ist höchstens das Bewußtsein selbst. Dieses ist eben an sich gar nicht von seinem Inhalt zu trennen, und die Welt ist nichts anderes als Bewußtseinsinhalt. Nur muß man sich das Grundprinzip des Idealismus klarmachen, daß wir nämlich denkend über das Denken nicht hinauskommen. Wenn ich sage: die Welt ist nichts anderes als Inhalt eines Bewußtseins, so denke ich die Welt, und zwar historisch. Sage ich: die Welt ist Substanz in Raum und Zeit, so denke ich sie auch, und zwar naturwissenschaftlich. Die Welt an sich ist deshalb widersinnig. Ich kann sie nur in diesen beiden Formen denken und kann sie nicht bestimmen, ohne zu denken. Dagegen ist es falsch, die Erkenntnis der Welt an sich dadurch zu widerlegen, daß wir nur durch unsere Sinne wahrnehmen. Hinter den Sinnen steht gar nichts, sondern die „data“ der Sinnlichkeit sind der Ausgangspunkt unserer Denkkonstruktion. Es ist aber von vornherein auch grundfalsch zu sagen, die Welt ist der Inhalt „des“ Bewußtseins. Denn vom individuellen Bewußtsein aus gibt es

nur meine, deine und seine Welt, nicht aber „die“ Welt. „Die“ Welt existiert als die Natur, als Gegenstand „des Bewußtseins überhaupt“. Damit denke ich nun nicht mehr historisch oder psychologisch. Diese Welt wird nicht durch eine Kausalwirkung Inhalt eines individuellen Bewußtseins, sondern sie entsteht nur durch eine andere Auffassung der zunächst historisch gedachten Welt. Behauptet man also psychische Elemente, so besteht die Welt im Raum aus ihnen, nicht aber das Bewußtsein. Ich fasse die Welt entweder als Inhalt eines individuellen Bewußtseins auf — dann denke ich psychologisch oder historisch; oder ich fasse sie als Inhalt des Bewußtseins überhaupt auf — dann denke ich sie naturwissenschaftlich. Welt und Bewußtsein losgelöst voneinander verlieren jeden Sinn. Dieser Dualismus, der für eine Erfahrung zwei Gegenstände annimmt, ist unkritisch. Der kritische zeigt sich darin, daß die Welt nur nach zwei Seiten hin aufgefaßt werden kann. Gehe ich aber von einer gegebenen Welt im Raum aus, so kann ich das Psychische gar nicht anders mehr denken, als in einem Nebenraum, den man Bewußtsein nennt. Die Welt wird bewußt, ohne daß sie zu psychischen Elementen wird oder gar solche bewirkt.

Von hier aus können wir nun die übliche Meinung kritisieren, daß der Gegenstand der Psychologie der Bewußtseinsinhalt ist. An sich ist vielleicht nichts dagegen einzuwenden, nur ist dieser Inhalt nichts Psychisches, sondern seine Auffassungsweise ist psychologisch. In dieser Gegenüberstellung liegt das ganze Wesen der psychologischen Erkenntnis ausgesprochen. Der Inhalt des Bewußtseins ist auch das Objekt der Naturwissenschaft. Erst durch die Auffassung oder die Fragestellung wird er Objekt der Psychologie. Analysiere ich also als Psychologe meinen Bewußtseinsinhalt, so erfahre ich Weltbestimmtheiten oder data der Sinnlichkeit. Ich löse aber keinen psychischen Komplex in Elemente auf. Dieser ist ein Hirngespinst unserer Psycho-

logen, eine Konstruktion auf Grund falscher metaphysischer oder erkenntniskritischer Prämissen.

Völlig falsch ist es nun, den qualitativen Bewußtseinsinhalt als den alleinigen Gegenstand der Psychologie anzusehen. Man muß hier einen Unterschied machen zwischen einer konsequenten und darum leicht widerlegbaren Theorie, die auf einem psycho-physischen Parallelismus aufgebaut ist, und einer völlig kritiklosen Theorie, die auf lauter widerspruchsvollen Prämissen beruht.

Trotz der Absurdität, zu der sie führt, ist die erste sympathischer, weil sie wenigstens theoretisch den Versuch macht, konsequent zu sein. Dies zeigt sich darin, daß sie das Wort „Bewußtseinsinhalt" im prägnanten Sinne nimmt. Wir befinden uns terminologisch völlig im Einklang mit ihr, insofern wir unter dem Bewußtseinsinhalt die Gesamtheit unserer qualitativen Empfindungsinhalte verstehen. Auch darin stimme ich mit jener Theorie völlig überein, daß das psychische Leben der wirklichen Persönlichkeit nicht der Gegenstand einer erklärenden kausalen Psychologie sein kann. Aber ich bestreite, daß es neben dem psychischen Leben der Persönlichkeit noch etwas anderes Psychisches gibt, das Gegenstand der psychologischen Erkenntnis sein kann, oder daß dieses Leben unter einem speziellen Gesichtspunkt kausal erklärt werden kann. Jene Theorie meint, das wirkliche Leben müsse objektiviert und deshalb als Bewußtseinsinhalt dargestellt werden. Nun stammt aber der Begriff des Bewußtseinsinhaltes aus der unmittelbaren Erfahrung des wirklichen psychischen Lebens. Was in dieser Erfahrung nicht Bewußtseinsinhalt ist, kann auch nicht von einem andern Standpunkt aus dazu werden. Ganz etwas anderes ist es, wenn etwa die Naturwissenschaft in ihrer Theorie auf dem mathematischen Raum beruht, der nicht Gegenstand des Erlebens, sondern des Denkens ist. Hier kann man vielleicht sagen, daß etwas unter einem besonderen Gesichtspunkt zur mathematischen Größe wird, was es an sich nicht

ist. Von einer solchen Denkkonstruktion ist aber hier gar nicht die Rede. Das Psychische wird nicht unter einem besonderen Gesichtspunkt zum Bewußtseinsinhalt, sondern man berücksichtigt von vornherein allein diesen Inhalt und läßt alle anderen psychischen Realitäten, die sich in der Erfahrung des wirklichen Lebens der Persönlichkeit neben dem Inhalt finden, unberücksichtigt. Ein Denkprozeß wird nicht zu einer Reihe von Empfindungen, sondern man berücksichtigt nur diese Reihe, die zweifellos bei dem Denkprozeß existiert. Es ist eine seltsame Ansicht, daß dadurch das subjektive Leben objektiviert werden soll. Darunter kann man schlechterdings nichts anderes verstehen, als die Konstruktion des Erfahrungsurteils aus dem Wahrnehmungsurteil. Den Bewußtseinsinhalt kann man objektivieren, indem man eben Naturwissenschaft treibt. Ihn als psychisches Phänomen auffassen, heißt geradezu: ihn nicht objektivieren, ihn nicht als Teil der einen objektiven Welt auffassen, sondern als Teil einer Monade. Gewiß kann man den optischen Inhalt, etwa einen durch ein Fernrohr gesehenen Stern erklären, aber durch die Gesetze der Optik und Astronomie und nicht durch psychologische.

Diese Bevorzugung des Inhalts stammt natürlich aus den falschen metaphysischen Überzeugungen des psychophysischen Parallelismus. Man behauptet allerdings auch, daß die Selbstbeobachtung einem nichts anderes zeigt als Empfindungsinhalte. Diese Selbstbeobachtung ist aber schon eine falsche Konstruktion. Ich gebe zu, daß man nichts anderes beobachten kann als Empfindungsinhalte. Ich nenne das aber nicht Selbstbeobachtung, sondern Weltbeobachtung und kann daraus nicht schließen, daß der Empfindungsinhalt der alleinige Gegenstand der Psychologie ist, sondern nur, daß das Beobachten nicht die einzige psychische Tätigkeit im Leben ist.

Etwas paradox kann man geradezu behaupten, daß es der Psychologie auf alles andere mehr ankommt, als auf den

Inhalt, nämlich auf das, was das Subjekt mit ihm anfängt, oder wie es auf ihn reagiert. Zugegeben die Möglichkeit, daß man eine Zeitreihe von Empfindungen konstruieren kann, so kann man damit psychologisch schlechterdings gar nichts anfangen. Es ist unmöglich, einen Zusammenhang der Reihe psychologisch zu konstruieren, wenn man nur die Qualität des Inhalts berücksichtigt. Die Reihe, die neben dem Denkprozesse dahergeht, läßt sich wissenschaftlich nicht begründen, ohne daß man vom Urteil, von der Stellungnahme des Subjektes ausgeht. Nun sagt man wohl, daß diese sich in Worten als Inhalt ausdrückt. Will man aber nur die Qualität der Empfindungen berücksichtigen, so gibt es kein „Sichausdrücken". Das „Nicht" als motorischer, akustischer oder optischer Inhalt hat mit Verneinung nicht das geringste zu tun. Das Bedeuten setzt eben einen Strukturzusammenhang des Bewußtseins voraus, der über das Nebeneinander der inhaltlichen Bestimmtheiten hinausgeht.

Nun gibt jene Theorie selber zu, daß die Lust oder die Annehmlichkeit kein qualitativer Inhalt des Bewußtseins und auch nicht einer Raumstelle im Gehirn zuzuordnen ist. Das aber ist ja der einzige Vorteil, den die Empfindungen — scheinbar — besitzen. Die Konsequenz wäre also die, daß man das psychische Leben erklären kann, ohne zu berücksichtigen, ob jemand etwas gern hat oder nicht. Wenn man auch wieder sagen kann, daß die Unlust sich in den abwehrenden Bewegungen ausdrückt, so dürfte dieses für jene Psychologen eben nicht existieren. Gibt man zu, daß die Unlust ein im Gehirn nicht lokalisierbares Verhältnis des Bewußtseins zu dem Inhalt ist, so ist sie selbst kein Inhalt und, da es nur diesen allein gibt, so muß man eben erklären, ohne auf Lust und Unlust Rücksicht zu nehmen.

Man findet es selbstverständlich, daß die Reize, die mit der Assoziationsreihe „Ich", bestehend aus unseren Interessen und Idealen usw., verbunden sind, über die bloße Annehmlichkeit siegen. Hält man sich aber an die Empfin-

dungsinhalte, die diesen Überzeugungen entsprechen, so finde ich es nicht nur nicht selbstverständlich, sondern so absolut rätselhaft, daß hier wirklich das Ignorabimus am Platz ist. Will diese Theorie etwas erreichen, so kann sie eben nicht konsequent sein. Nur aus dem wirklichen Leben ist uns der Kampf der Motive verständlich.

Verband jene Theorie mit dem Begriff „Bewußtseinsinhalt“ noch einen vernünftigen Sinn, so liegt der Hauptfehler der zweiten, die ich kurz Elementarpsychologie nenne, an der völlig kritiklosen Operation mit diesem Wort. Es ist wirklich lobenswert, daß die erste wenigstens anerkannt hat, daß das Urteilen, Wollen, Fühlen kein Bewußtseinsinhalt und deshalb von der Psychologie auszuschließen ist. Nur so kann das Wort einen bestimmten Sinn bekommen. Terminologische Fragen sind mir an sich gleichgültig, aber hier handelt es sich in Wahrheit um erkenntniskritische Prinzipien. In der Art der Verwendung dieses Begriffs „Inhalt“ steckt nämlich der Beweis, daß jene Psychologie auf dem Raumdenken, der Verdinglichung und Substanzialisierung des Psychischen aufgebaut ist. Diese liegt nicht in der Existenz von Vorstellungen als Dingen, sondern in dem Begriff des Elements. Man leugnet, daß es eine Seele als Substanz gibt, aber man denkt das Psychische logisch als Substanz.

Man beginnt die Psychologie für gewöhnlich mit der Behauptung, daß der Bewußtseinsinhalt durch Analyse in letzte Einheiten oder Elemente zu zerlegen ist. Vorher aber müßte man fragen, ob es solch einen analysierbaren Gegenstand überhaupt gibt. Diese Voraussetzung ist nicht nur nicht selbstverständlich, sondern absolut falsch. Denn dieser teilbare Gegenstand beruht schon auf einer Denkkonstruktion, und zwar auf einer kritiklosen Übertragung des Raumdenkens in die Psychologie. Gerade darin besteht ja das logische Wesen der Naturwissenschaft, das man als Abstraktion von den unmittelbaren Sinnesqualitäten bezeichnet. Ein Ton und eine Farbe lassen sich nicht ver-

gleichen, bevor man sie nicht in Raumteile umgedacht hat. Dadurch kommt erst die Basis zustande, auf der die wissenschaftliche Bearbeitung möglich ist. Der Sinn des Elementbegriffs liegt nicht so sehr in der Unauflösbarkeit des Teils, als in der logischen oder formalen Gleichheit, die damit für die Substanz im Raum ausgesprochen ist. In der Behauptung jener Theorie steckt also das zugrunde gelegte Prinzip: das Psychische ist wie der Raum ein Gegenstand, der aus formal oder logisch gleichwertigen Teilen besteht. Für die Naturwissenschaft gilt dies deshalb, weil sie einen solchen Raum als Methode zugrunde legt. Es ist ihr Grundprinzip, daß alles, was sie als verschieden setzt, darin gleich ist, daß es Teil des Raumes ist. Sie kennt also eine Verschiedenheit nur nach einer Richtung hin, nämlich der Wesenhaftigkeit des Raumteils. Spricht man von der Analyse des Bewußtseins in Elemente, so hat man gleichfalls dieses Prinzip zugrunde gelegt. Man denkt das Bewußtsein als Raum. Element ohne Raumordnung ist wie Größe ohne Zahl.

Man sagt, daß im Bewußtsein zwei Arten von Elementen, Gefühle und Empfindungen, sind. Wo liegt dann aber das Kriterium, ob etwas ein Gefühl oder eine Empfindung ist? An sich wäre diese Frage völlig gleichgültig, wenn es nicht die logischen Prinzipien der Theorie berühren würde. Was versteht man überhaupt unter dem Wort „Inhalt“, wenn er aus Elementen, Gefühlen und Empfindungen besteht. Wenn die Elemente sich nur qualitativ unterscheiden, so wäre der Unterschied zwischen Gefühl und Empfindung nur vergleichbar mit dem des optischen und des akustischen Elements, d. h. es gibt an sich keinen Unterschied, und dies deshalb nicht, weil man von einem Ding ausgeht, das aus Teilen besteht. Der Unterschied läßt sich überhaupt nur anerkennen, wenn man von dem eigentümlichen Strukturzusammenhang des Bewußtseins ausgeht, der logisch als Methode den Raum in der Psychologie vertritt. Zu seiner formalen Bestimmung kann man dadurch kommen, daß

man von der Form des für die Psychologie charakteristischen Urteils ausgeht, nämlich des Wahrnehmungsurteils. Der Fehler der Psychologie liegt schon darin, daß sie rein sprachlich immer von der Form des Erfahrungsurteils ausgehen will. Die Naturwissenschaft konstatiert letzten Endes, was in ihrem Raum anwesend ist. Sie bestimmt seine Teile. Der Psychologe aber kann bestimmen, was ich erlebe, und er kann dieses Ich bestimmen. Der Unterschied deckt sich etwa mit dem der Empfindung und des Gefühls. Man hat dies halb und halb auch zugegeben dadurch, daß man die Gefühle durch eine größere Subjektivität charakterisiert. Allein gerade diese Halbheit ist das Verderbliche. Es läßt sich nicht von groß und klein sprechen. Ein Unterschied ist überhaupt nicht anzuerkennen, wenn man von Elementen im Bewußtsein spricht. Größere Objektivität heißt nichts anderes als Bestimmtheit des Nicht-Psychischen, nämlich der Welt sein.

Man kann keinen Willen zugeben, wenn man nur angeben will, welche Elemente im Bewußtsein sind. Es ist genau so töricht, ein Willenselement anzunehmen, wie ihn in einen Komplex oder eine Reihe von Empfindungs- und Gefühlselementen aufzulösen. Kann eine Farbe im Bewußtsein anwesend sein, so kann sich kein Wille in ihm befinden, denn beides sind nicht Teile eines Raumgegenstandes. Der Wille ist nichts anderes als eine bestimmte Stellungnahme des Subjekts zur Welt. Niemals aber ein Teil des Bewußtseins. Selbstverständlich ist auch der Wille gar nicht der Beobachtung zugänglich. Man kann alle möglichen Momente der Handlung beobachten, aber man gibt damit niemals das wieder, was man unter „Wollen“ versteht. Die Fragestellung, was im Bewußtsein ist, setzt schon voraus, daß alle Bestimmungen über das Psychische sich auf Dinge beziehen. Daß man sie Elemente nennt, ändert nichts. Die vorausgesetzte Gleichheit als Teil ist der Grundirrtum unserer Psychologie. Der Psychologe kann nicht

damit auskommen festzustellen, was in seinem Bewußtsein ist. Zweifellos ist es eine psychologische Bestimmtheit, ob ich etwas bejahe, annehme, verneine, will oder verabscheue, ob ich traurig oder heiter bin usw. Damit konstatiere ich aber niemals Elemente in meinem Bewußtsein, sondern ich gebe ein Urteil über mich ab und nicht über das, was mir von der Welt inhaltlich bewußt ist. Nur um eine Gleichheit mit der Naturwissenschaft herzustellen, geht man über die populäre Beschreibung des psychischen Lebens hinaus. Als ein absurdes Beispiel dieser Umdenkung möchte ich nur das sogenannte sinnliche Gefühl anführen.

Nur jene falsche Verdinglichung konnte überhaupt den Begriff Lust erfinden. Anders kann man es gar nicht nennen. Man fordere einmal einen naiven Menschen auf, sein Bewußtsein daraufhin zu analysieren, ob in ihm ein Element Lust oder Unlust anwesend ist. Nur ein Psychologe kann das. Aber dieses Können beruht nicht auf einer größeren Fähigkeit zur Selbstbeobachtung, sondern auf einer Verbildung des Denkens. Die Konstruktion des Psychologen ist eben gänzlich ungerechtfertigt, weil sie das Bewußtsein als Raum denkt. Der naive Mensch sagt mit Recht: das Essen schmeckt gut. Der Psychologe sagt: im Bewußtsein ist ein Element Geschmack und ein Element Lust. Da aber für gewöhnlich die Lust als kausale Wirkung einer Empfindung ausgegeben wird, so kann man den Psychologen fragen, woher er überhaupt weiß, daß sie durch den Geschmack hervorgerufen wurde, wo doch mehrere Inhalte im Bewußtsein sein können. Es gäbe nur eine vernünftige Antwort darauf: Durch die wissenschaftliche Erfahrung oder durch Induktion. Das ist natürlich absurd und beweist die Falschheit der Voraussetzung, nämlich daß ein Element Lust durch ein anderes kausal bewirkt wird. Der Psychologe kann hier gar nicht mehr analysieren, sondern nur seine unmittelbaren Erlebnisse theoretisch falsch widergeben. Tatsache ist, daß uns Empfindungen angenehm, unangenehm oder gleich-

gültig sind. Die wissenschaftliche Psychologie kann darüber nicht hinaus. Als erklärende Kausalwissenschaft muß sie freilich ein Ding haben, dessen Existenz an einem Ort, dem Bewußtsein, sie erklären kann, und so konstruiert sie neben dem Ding „Empfindung", ein anderes Ding „Lust", und belegt sie mit dem naturwissenschaftlich klingenden Namen „Element".

Wir haben also nachgewiesen, daß zunächst der Begriff des psychischen Elements unsinnig ist, weil es neben dem wirklichen Raum keinen andern psychischen gibt. Die Welt im Raum ist der objektivierte Bewußtseinsinhalt der Monaden. Die Farbe ist kein psychisches Element, das durch ein Raumgeschehen bewirkt würde. Die Farbe ist überhaupt nichts Psychisches, sondern ein erlebter Inhalt, den die Naturwissenschaft als Raumgeschehen objektiviert. Sodann mußte der Elementbegriff abgelehnt werden, weil die psychologischen Bestimmungsmöglichkeiten sich nicht auf Teile eines Raumgegenstandes beziehen. Der eigentümliche Strukturzusammenhang des Bewußtseins macht die Nebeneinanderordnung von Elementen unmöglich. Die Freude über ein Ereignis läßt sich nicht darstellen als Vorstellung plus Gefühl, die Auffassung eines Körpers als Tisch nicht als Empfindung plus Vorstellung. In der Nebeneinanderordnung der Elemente liegt die Verdinglichung des psychischen Lebens.

Von der Elementarpsychologie aus kann nun auch gar kein Unterschied zwischen Vorstellung und Wahrnehmung bestehen. Freilich kommt man aber in der Praxis nicht ohne ihn aus. Man führt damit aber einen Gesichtspunkt ein, der über die Bestimmung der Qualität des Daseienden hinausgeht. Die Frage ist interessant für die Gefühle. Man hat die Einfühlungstheorie angegriffen, weil man die an einem andern erlebten Gefühle als vorgestellt annahm. Von der Elementarpsychologie aus ist aber ein vorgestelltes Gefühl logisch widersinnig. Wird das Gefühl erlebt und nicht nur

als Tatsache im Leben des andern gewußt, so ist es eben da. Ich wüßte nicht, was die Vorstellung des Gefühls überhaupt heißen sollte. Der Unterschied zwischen Vorstellung und Wahrnehmung ist eben kein Unterschied in den psychischen Elementen, sondern in dem Erlebten. Er beruht darauf, ob dieses in dem wirklichen, objektiven Raum existiert oder nicht. Da aber die Qualität des Gefühls überhaupt keine Beziehung zu dem objektiven Raum hat, so ist eine Unterscheidung von diesem Standpunkt aus unsinnig. Nicht das psychische Erlebnis wird vorgestellt, sondern das Erlebnis ist das Vorstellen des Nicht-Psychischen. Das Erlebnis ist da oder nicht da. Folglich wird ein Gefühl erlebt oder nicht erlebt. Ein irreales Gefühl im Sinne eines vorgestellten ist ein Nonsens. Insofern ist die Einfühlungstheorie unangreifbar. Von unserm Standpunkt aus aber ist der Unterschied allerdings zu machen, und zwar in ganz dem gleichen Sinne wie bei den Empfindungen. Die Vorstellung unterscheidet sich von der Wahrnehmung dadurch, daß ihr Gegenstand nicht durch die Wirklichkeit begründbar ist. Der gleiche Unterschied existiert für das Fühlen. Ein Gefühl, das ebenso real existiert wie die Vorstellung, mag auch ihr Gegenstand nicht real existieren, ist vorgestellt, wenn sein Grund nicht in der psychischen Wirklichkeit des Subjekts selbst existiert, wenn von dem realen Subjekt aus kein „wirklicher" Grund dafür vorhanden ist. Von der Elementarpsychologie aus ist es ganz müßig, darüber zu streiten, ob in dem Schauspieler das Gefühl real existiert oder nur vorgestellt ist. Beides schließt sich nicht aus. Denn bei der Vorstellung handelt es sich nur um eine Begründung der Realität. Die Qualität ist da oder nicht da. Erst die Begründung der Wirklichkeit macht einen Unterschied. Man kann nicht fragen, ob die Empfindung als psychisches Erlebnis vorgestellt wird oder nicht, sondern nur, ob der Raum, das Nicht-Psychische vorgestellt oder wahrgenommen wird. Damit fragt man aber nach dem Grund des Erlebten, und diese Frage ist auch

bei dem Gefühl berechtigt. Es wäre in diesem Sinne irreal, nur vorgestellt, wenn es nicht mit Notwendigkeit aus dem Leben des eigentlichen Subjekts folgte. Der Schauspieler würde dann nur vorgestellte Gefühle erleben, die bei ihm den Charakter der Halluzination annehmen können. Für den Betrachter bleibt die Halluzination aber eine Vorstellung. Kompliziert wird der Fall aber noch dadurch, daß das Gefühl von dem angenommenen System aus wiederum wahr oder unwahr sein kann. Von dem Schauspieler als Menschen aus ist aber jedes Gefühl irreal, was nicht aus dem eigentlichen System mit Notwendigkeit folgt. Die Halluzination ist das Bewußtsein der Wirklichkeit. Der Unterschied zur Vorstellung kann für eine Psychologie, die nach der Qualität des Bewußtseinsinhalts fragt, überhaupt nicht existieren. Er ist exakt überhaupt nur dort festzustellen — falls es sich nicht um das eigne Erlebnis im Selbstbewußtsein handelt —, wo das Handeln durch den Inhalt des Erlebnisses bestimmt ist. Man erlebt das Allermeiste, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, ob es wirklich oder unwirklich ist. Es gibt daher gar keine Entscheidung, ob es eine Annahme, eine Vorstellung, eine Halluzination oder eine Wahrnehmung ist. Man sieht dabei von der Qualität des Inhalts ganz ab. Nur durch den außerpsychologischen Gesichtspunkt der Wirklichkeit ist der Unterschied möglich. Genau so wenig ist es unmittelbar zu entscheiden, wie ein Gefühl erlebt wird, ob das Bewußtsein der Unwirklichkeit in dem eigenen System erlebt wird oder nicht. Wir trennen nur in der Erkenntnis das Eigene von dem Angenommenen, aber dies ist eine Beurteilung und kein qualitativer Unterschied der Erlebnisse. Andererseits aber muß man den Unterschied auch im psychischen Erleben selbst anerkennen. Das kann man aber nur, wenn man von dem Strukturzusammenhang des Bewußtseins ausgeht und nicht von einer Summe der Teile. Die Art, wie ein Inhalt erlebt wird, ist eine neue Bestimmungsmöglichkeit neben seiner Qualität. Das Bewußt-

sein seiner Wirklichkeit ist kein sprachliches Urteil neben der Qualität, sondern eine unmittelbare Stellung zu dem Nicht-Psychischen. Dieser selbe Unterschied wiederholt sich bei den Denkerlebnissen. Derselbe Gegenstand kann bejaht und verneint werden. Die Bejahung ist die Realität, die mir psychologisch den Fortgang des Bewußtseins verständlich machen kann. Sie ist aber kein Element neben der gedachten Gegenständlichkeit. Es ist leider üblich geworden, alles, was man sonst nicht unterbringen kann, als Gefühl zu bezeichnen. Die exakte Elementarpsychologie überbietet darin noch den populären Sprachgebrauch. Sie spricht von Begriffsgefühl, Wiedererkennungsgefühl usw. Auch das Evidenzgefühl gehört hierher. Wahrscheinlich spricht man in unserm Fall von Bejahungs- und Verneinungsgefühlen. Ich will nicht auf das bequeme Ausfluchtsmittel der inneren Wahrnehmung zurückgreifen und dem Dogma die sehr uninteressante Tatsache gegenüberstellen, daß ich diese Gefühle nicht erlebe. Die innere Wahrnehmung kann niemals einen Streit schlichten. Hier handelt es sich, wie übrigens in fast allen Fällen, wo man sich auf sie beruft, gar nicht um die Beobachtung einer Tatsache, sondern um die theoretische Darstellung eines für alle gleichen Erlebnisses. Es liegt ein ganz bestimmtes Erlebnis des nichtpsychischen Gegenstandes vor. Eine bestimmte Stellung, die bei dem gleichen Gegenstand variabel sein kann. Diese Gegenständlichkeit kann bejaht, verneint oder angenommen werden. Es tritt psychologisch dabei kein verschiedenes Element zu einem gleichbleibenden Komplex, wie dies die Meinung mancher Psychologen zu sein scheint, die das Erlebnis einer Gegenständlichkeit als „Annahme“ für eine Grundklasse psychischer Phänomene halten und das Überzeugungsgefühl dazutreten lassen, wenn es sich um eine bejahende Behauptung handelt. Diese Theorie scheint mir nur ein Beweis zu sein, daß man mit der Elementarpsychologie nicht auskommt. Ihr Fehler liegt in dem Übersehen des Strukturzusammenhangs, in der Be-

hauptung des Plus oder Nebeneinander im Bewußtsein. Freilich ändert sich mit der veränderten Stellungnahme zu dem Nicht-Psychischen auch der Bewußtseinsinhalt. Das Wesentliche aber ist, daß wir diese Änderung ihrerseits gerade aus der Stellungnahme verstehen. Es ist wenigstens theoretisch konsequent, wenn man die Bejahung überhaupt nicht in der Psychologie anerkennt. Der Inhalt kann die Empfindung des „Ja", des „Ist" oder auch des Kopfnickens sein. Wenn man aber dieses Nicken für den weiteren Zusammenhang erkennend ausnützt, so stützt man sich ja doch wieder auf den „Sinn", den es hat, und nicht auf die Qualität des Empfindungserlebnisses. Man irrt sich gewaltig, wenn man meint, durch die Lokalisation der Empfindungen im Gehirn weiterzukommen. Meines Erachtens ist eine Lokalisation überhaupt nur für die Bewegungszentren möglich, soweit es sich um eine spezifische Bestimmung und nicht nur um eine Bestimmung von allgemeinen Funktionen handelt. Nur der Körperteil kann mit dem Körperteil in eine bestimmte Beziehung gebracht werden. Vom Mechanismus aus wäre aber das Gehirn Teil des naturwissenschaftlichen Raums. Damit kann der Psychologe schlechterdings nichts anfangen. Von dem Reiz im Raum aus müßte seine Fortpflanzung und die daraus resultierende Veränderung weiterhin nur durch Raumverhältnisse bestimmt sein. Tatsache aber ist, daß der Raumteil des Gehirns eine individuelle Bedeutung im Organismus bekommt. Gerade auf sie fußt aber die psychologische Erkenntnis. Dem Wort „nicht" und „not" entsprechen von den gleichen Organismen aus dieselben Inervationszentren im Gehirn, d. h. aber jedem einzelnen Wort andere. Die Zentren für „nicht" und „not" sind verschieden. Infolgedessen kann man vom Raum aus nicht weiter gelangen. Den Bewußtseinszusammenhang kann man nur aus dem Sinn verstehen, der in den Worten gleich ist, und nicht aus den Raumverhältnissen der Inervationszentren zu dem übrigen Raum. Auch wenn man vom

Gehirn ausgeht, legt man die individuelle Monade zugrunde und garnicht den Raum der Naturwissenschaft. Darin liegt der letzte Irrtum des psychophysischen Parallelismus. Jedes Verständnis beruht einzig und allein auf dem Sinn. Auch jene Psychologie erkennt nach ihm; nur wenn sie nach ihm erkannt hat, leugnet sie, daß er für sie existiert. Dieser Sinn bedeutet psychologisch einen Strukturzusammenhang des Bewußtseins. Die Bejahung ist eine Stellungnahme des historischen Subjekts zu dem Nichtpsychischen. Für die Qualität der daseienden psychischen Elemente, für den Inhalt des Bewußtseins existiert sie tatsächlich nicht, aber man soll versuchen, ohne sie den Fortgang des Bewußtseins zu verstehen oder zu erklären.

Die Bestimmung der Psychologie als die Lehre vom Bewußtseinsinhalt ist also nicht ausreichend. Sie trifft auch für die Naturwissenschaft zu. Vor allem aber kommt es darauf an, daß die Qualität dieses Inhalts nicht die einzige Bestimmungsmöglichkeit ist. Entscheidend für die Psychologie ist seine subjektive Bedeutung in dem Zusammenhang des System der Monade. Das psychologische Objekt ist die phänomenale Welt als subjektives Erlebnis.

Wie ist nun die spezielle Bestimmung des Bewußtseinsinhaltes möglich? Die Elementarpsychologie findet hier kein Problem, weil sie von der Voraussetzung objektiv gegebener letzter Einheiten ausgeht. Allein dies würde heißen: eine psychische Substanz aus objektiven Elementen annehmen. Man setzt voraus, daß es darauf ankommt, einen bestimmten Ausschnitt dieser Substanz, nämlich das Bewußtsein eines bestimmten Subjekts, zu bestimmen. So sehr man auch betont, daß man sich das Psychische nicht als Raum vorstellen darf, so sehr ist man selbst im Raumdenken befangen. Man benutzt nicht nur Bilder aus der Raumwelt, sondern man hängt logisch vom Raumdenken ab. Will man die objektiven letzten Einheiten im Bewußtsein bestimmen, so setzt man voraus, daß es eine objektive, psychische Welt

gibt, die aus solchen Elementen besteht. Dies aber ist die Auffassung der Natur im Raum, und von diesem gar nicht zu trennen. Die Theorie ist nicht Psychologie ohne Seele, sondern ohne Bewußtsein. Denn dieses ist nur der Rahmen, in dem die Elemente anwesend sind. Man stellt sich das Bewußtsein ungefähr so vor wie das Netzhautbild, das man in einem fremden Auge analysieren kann. Demgegenüber stellen wir fest, daß das individuelle Bewußtsein kein Raumausschnitt aus einer allgemeinen Substanz ist, daß man infolge dessen auch nicht sagen kann, welche objektiven Elemente in ihm sind. Im Bewußtsein existiert vielmehr die Raumwelt, deren objektive Bestimmung die Naturwissenschaft durch die Konstruktion der Substanz vornimmt. Die psychologische Bestimmung kann sich also nur darauf beziehen, was dem Individuum subjektiv von dieser Welt bewußt ist, denn es gibt gar nicht eine psychische Welt wie die objektive Natur. Letzte Einheiten existieren also für die Psychologie nicht als gegebene Elemente, sondern im Vergleich zu der gedachten objektiven Wirklichkeit als Formungen des Bewußtseins. Psychologisch müssen wir nämlich ausgehen von der objektiven Welt als Idee, von einem ewig wechselnden Raumgeschehen oder einer stetigen Veränderung. Setze ich zwei Menschen vor eine farbige Fläche, so kann ich daraufhin nicht sagen, was im Bewußtsein ist. Der eine sieht vielleicht eine farbige Fläche, der andere aber bemerkt Nuancen — an den Rändern ist dies nicht schwer —, denen nicht einmal unsere Sprache gewachsen ist. Es wäre ganz töricht zu sagen, daß in dem einen Bewußtsein nur ein Farbelement, in dem anderen mehrere anwesend sind. Tatsache ist, daß der eine mehr Bestimmtheiten unterscheidet als der andere. Das Ausgehen von dem ungeformten Material, wie es jede Psychologie tun muß, die von der Gehirnphysiologie herkommt, ist unmöglich. Es gibt keine daseienden Elemente, sondern nur das Bemerken von Unterschieden. Es ist möglich, daß ein genaueres Hinsehen die

ursprüngliche Einheit gleichfalls auflöst. In diesem Falle hat man aber nicht einen konstanten, psychischen Gegenstand ,,Bewußtseinsinhalt" analysiert, sondern es ist jetzt ein anderer Inhalt da, während die Konstanz in dem gedachten Gegenstande liegt. Man hat nicht mehr psychische Elemente entdeckt, die schon vorher unbemerkt da waren; es sind auch nicht plötzlich mehr Elemente in das Bewußtsein gelangt, sondern man hat an dem als konstant angenommenen Gegenstande mehr Bestimmtheiten wahrgenommen. Diese Prozedur kann man sich aber ins Unendliche fortgesetzt denken. Man muß sogar annehmen, daß das Licht an zwei beliebigen Stellen der Fläche niemals mathematisch gleich gebrochen wird. Das genaueste Auge — so drücken wir das aus —, kann nicht die unzähligen Farben unterscheiden, die wirklich da sind. Infolgedessen ist die Einheit der Farbe abhängig von dem nicht bemerkten Unterschied von Flächen. Dies können wir gegenüber der objektiven Verschiedenheit nur ausdrücken als eine Einheitsformung des Bewußtseins. Es gibt also keine objektiv letzten Einheiten, sondern nur solche, die auf einer subjektiven Zusammenfassung beruhen. Der Wechsel des Bewußtseinsinhaltes ist ein Wechsel dieser Synthesen, über die wir nicht hinauskommen. Der Begriff des Elements ist von dem objektiven Raum gar nicht zu trennen. Wenn ich ein Löschpapier ansehe, befindet sich dann in meinem Bewußtsein ein Element ,,grün" und mehrere ,,schwarz" oder nur ein Element ,,grün" und eins ,,schwarz"? Wenn man diese Frage ablehnt, so zeigt sich nur darin die Sinnlosigkeit des Elementbegriffs. Denn bei den Tönen wird jeder behaupten, daß jedem Ton ein Element entspricht. Wo aber liegt der Unterschied zwischen dem Akustischen und dem Optischen? Behauptet man nun noch, daß die Flächenvorstellung eine Verschmelzung von Farbelementen mit anderen ist, so muß man auch, da ich verschiedene Flächen als Teile einer größeren wahrnehmen kann, behaupten, daß mehrere Elemente ,,schwarz" im

Bewußtsein sind. Wie kann man aber dann noch behaupten, daß man das Bewußtsein nicht als Raum denkt! Alle jene Absurditäten liegen nur daran, daß man von den psychischen Elementen ausgeht. Die Analyse stellt nur die Einheiten fest, die das Subjekt an der Welt formend zustande bringt. Der optische Inhalt besteht aus verschiedenfarbigen Flächen, die wiederum zu neuen Einheiten vereinigt werden können. Nicht in jedem Bewußtsein besteht ein angeschlagener Dreiklang aus drei Tönen oder mehr, je nachdem wie viel Obertöne anwesend sind. Treibt man Selbstbeobachtung und stellt fest, wieviel Töne da sind, so beobachtet man die konstante Welt genauer, nicht das Bewußtsein. Hört man nach einiger Zeit einen Oberton, so hat sich der Bewußtseinsinhalt geändert. Ich habe eine neue Einheit geformt, die nun neben den andern bestehen kann. Eine Bestimmtheit wird erst dadurch eine qualitative Einheit, daß das Bewußtsein eine Formung vornimmt.

Aber nicht nur die formale Einheit, sondern auch die Wesenhaftigkeit des Inhalts entzieht sich der objektiven Bestimmung. Scheinbar liegt ja diese sehr einfach. Man bestimmt eben was im Bewußtsein ist, also im Sinne der Elementarpsychologie die Qualität der Elemente. Damit fußt man aber absolut auf dem Begriff der Substanz. Man kann niemals sagen, was objektiv in einem Bewußtsein existiert, sondern nur was ein bestimmtes Subjekt erlebt. Dazwischen besteht ein gewaltiger Unterschied. Die Naturwissenschaft stellt fest, was objektiv für alle gültig im Raum existiert. Ihre Bestimmung beruht auf der Gleichheit der Teile innerhalb des „einen“ Systems der Natur oder der Substanz. Die kritiklose Konstatierung der im Bewußtsein anwesenden Qualitäten setzt genau so „ein“ System oder „eine“ psychische Substanz voraus. Diese könnte aber nur als Gegenstand einer Psychologie existieren, die mit der Naturwissenschaft identisch wäre. Die Konstruktion der einen Natur ist aber nur eine logische Notwendigkeit wegen

der unendlichen Verschiedenheiten der Monaden. Jede von ihnen bedeutet ein System, das der „einen“ Natur entspricht. Jede Bestimmung setzt also eine Gleichheit mit etwas anderm voraus, was innerhalb desselben Systems existiert. Da dieses System psychologisch die Zeitreihe der Monade ist, so kann die Bestimmung nur eine historische sein. Es stehen sich also gegenüber Raum und Zeit, Objektivität und Subjektivität. Die erste ist vom Raum nicht zu trennen, weil er allein ein allgemeines Medium für die Erkenntnis bedeutet. Diesem „einen“ Raum entsprechen die unzähligen Zeitreihen der Monaden. Weil die Bestimmung der Psychologie sich nur auf die Gleichheit innerhalb eines solchen Systems beziehen kann, deswegen nennen wir sie subjektiv. Aber auch diese kann als psychologisches Urteil richtig oder falsch sein. Man muß hier scharf unterscheiden die psychologische Bestimmung des Inhalts und die Bestimmung der Welt durch das Subjekt. Wenn ich einen Farbenblinden vor eine rote Fläche stelle, so nenne ich seine Bestimmung der Fläche als „grau“ falsch. Bestimme ich aber den Inhalt seines Erlebnisses als grau, so kann diese Bestimmung richtig sein, obwohl sie subjektiv ist. Dies heißt nichts anderes, als daß ich die Bestimmung nach der Gleichheit in dem „einen“ Zeitsystem Subjekt vornehme. An dieser verschiedenen Bestimmungsmöglichkeit scheitern alle Versuche des Materialismus, des psycho-physischen Parallelismus und einer jeden erklärenden Kausalpsychologie.

Zunächst kommt es darauf an, daß die Bestimmung des Inhaltes nur auf der Gleichheit beruhen kann, die für das Subjekt existiert. Man sieht also schon hier, daß die Psychologie die Erkenntnis des Subjekts und nicht der Gesetzmäßigkeit der Elemente ist. Sie kann nur damit beginnen, was das Subjekt für gleich hält, niemals aber damit, was für Elemente objektiv in seinem Bewußtsein sind. Nun bin ich auf folgenden Einwand gefaßt: Das Gleichhalten ist eine

Denkfunktion, die wir etwa in dem primitiven Bewußtseinsleben eines Kindes nicht voraussetzen dürfen. Dieser Einwand beruht aber auf einem Psychologismus.

Wir können die Eigenart der psychologischen Erkenntnis nicht erkennen, wenn wir sie nicht als Korrelat zur Naturwissenschaft begreifen. Wir haben durch sie das Recht, von einer objektiven Welt auszugehen, die wir subjektiv erleben. Das gilt für die Amöbe, wie für den Psychologen. Wenn nun der Naturwissenschaftler feststellt, daß bei zwei Tönen die Anzahl der Schwingungen um eine einzige differiert, so existieren objektiv zwei verschiedene Töne. Wenn aber das Subjekt unmittelbar keine Verschiedenheit der Töne wahrnehmen kann, so haben wir zweifellos das Recht, zu behaupten: in dem Bewußtsein existiert der gleiche Ton. Da aber unsere Erkenntnis davon ausgeht, daß das Subjekt die objektive Welt erlebt, so können wir gar nichts anderes sagen, als daß das Subjekt die objektiv verschiedenen Töne für gleich hält. Von einer Denkfunktion als psychologischem Phänomen ist dabei gar nicht die Rede. Wir sprechen nicht von im Bewußtsein anwesenden Funktionen neben den Empfindungsinhalten, sondern nur von der Bestimmung dieses Inhaltes selbst, und deshalb ist jener Einwand psychologistisch. Der Ausdruck: „im“ Bewußtsein existieren, ist nur ein Raumbild für das, was „für“ das Bewußtsein existiert. Sonst gäbe es eine Psychologie ohne Bewußtsein. Als Teil der objektiven Welt ist ein Inhalt, so kann man ruhig sagen, niemals einem anderen gleich. Die objektive Gleichheit existiert überhaupt nur als Idee der Mathematik. Ist er aber als historischer Teil des Bewußtseins einem andern gleich, so kann man nur sagen, daß das Subjekt ihn für gleich hält. Dies ist nur ein anderer Ausdruck für seine subjektive Bestimmung, über die wir psychologisch nicht hinausgelangen. Von einer Denkfunktion würde ich erst dort sprechen, wo eine Gleichheit zum Gegenstand eines Urteils gemacht wird. Wenn man sagt: das neugeborene Kind hält zwei Inhalte

für gleich, so ist gegen den Ausdruck gar nichts einzuwenden. Ich erkenne und bestimme das Subjekt Kind genau so, wie wenn ich sage: das Kind will trinken. Denn auch damit bestimme ich, wie wir noch sehen werden, durchaus keine Reihe von psychischen Elementen, sondern nur das historische Subjekt. Erst damit hätte man mit der Aktualitätstheorie Ernst gemacht. Aktualität und psychisches Element ist ein Widerspruch, nämlich der Gegensatz zweier Kategorien des Denkens, die man auch als Spontaneität und Ding bezeichnen kann. Weil man von der Idee einer objektiv bestimmbaren Welt ausgeht, so kann man das Psychische nur als Aktualität darstellen. Man hat dagegen eingewandt, daß man in der Selbstbeobachtung nichts von einer Tätigkeit des Bewußtseins wahrnehme. Damit bin ich ganz einverstanden. Ich nehme aber auch im Raum keine Tätigkeit wahr, wie wir noch zeigen werden, sondern ich denke etwas als Tätigkeit, und es kommt nur darauf an, ob diese Denkkategorie logisch notwendig ist. Sie ist es deshalb, weil man den Unterschied anerkennen muß, der zwischen der Auffassung des Subjekts und dem objektiven Sein besteht. Da eben der Wahrnehmungsinhalt von uns als Bestimmtheit der objektiven Welt gedacht wird, so können wir seine Wesenhaftigkeit als Erlebnis nicht anders als subjektive Auffassung nennen.

Es ist bekannt, daß man nach mehrmaligem Durcheinander den Unterschied von Zucker und Salz nicht mehr bemerken kann. Will man dies im Sinne der Elementarpsychologie darstellen, nämlich die Qualität des daseienden Elementes bestimmen, so wüßte ich wirklich nicht, welches Element man konstatieren will. Es wäre ebenso unsinnig, diese Bestimmung nach dem eventuell falschen Urteil des Subjekts, wie nach meinem richtigen Urteil über die objektive Welt vorzunehmen. Hält das Subjekt den Zucker für Salz, so wäre es eben so falsch, zu sagen: in seinem Bewußtsein ist das Element „salzig“, wie: dort befindet sich das

Element „süß“. Objektiv kann ich nur feststellen, was im Raum existiert, die Gleichheit des Raumteils mit andern. Psychologisch aber kann ich nur die historische Gleichheit eines Inhaltes mit anderen in demselben Individualsystem feststellen. Es ist nur ein anderer Ausdruck für diese Idee des Individualsystem, wenn ich sage: das Subjekt hält zwei Inhalte für gleich. Schon hier sieht man den Unterschied zwischen Beschreibung und Erklärung. Die Erklärung kann nur beruhen auf der Konstatierung dessen, was objektiv da ist. Denn eben dieses Dasein an einem Orte gilt es zu erklären. Wenn man sagt, daß die Psychologie garnichts zu erklären hat, so bedeutet das keinen Skeptizismus, sondern nur die Ablehnung einer unlogischen Fragestellung. Es ist nichts objektiv Darstellbares da, dessen Dasein man erklären könnte. Die psychische Realität besteht in unserm Fall in einer Verwechslung. Nun ist aber jede psychologische Gleichheit objektiv eine solche Verwechslung. Eine Gleichheit von Inhalten gibt es ebenso wenig wie den mathematischen Punkt als Inhalt. Eine Gleichsetzung läßt sich höchstens verstehen. Was das heißt, werden wir noch genauer darlegen müssen. Hier genügt der Hinweis, daß ich die Gleichsetzung verstehe, wenn die Inhalte so ähnlich sind, daß auch ich eine Gleichsetzung vornehmen könnte. Diese Ähnlichkeit erklärt aber die Gleichsetzung nicht, wenn man das Wort im Sinne der Naturwissenschaft nimmt. Ich kann nur das Subjekt beschreiben, nämlich daß es zwei Inhalte für gleich hält, ohne daß etwas da wäre, was objektiv zu bestimmen und zu erklären wäre. Schon aus diesem Grund ist der psycho-physische Parallelismus unmöglich, wie jeder Versuch das Psychische dem Raum einzuordnen. Denn die subjektive Gleichsetzung kann man nicht in einen Zusammenhang mit dem objektiv zu konstruierenden Raumgeschehen bringen. Aus dem Raumgeschehen müßte ich unbedingt auf die Objektivität des Bewußtseinsinhaltes schließen können. Die Konsequenz wäre dann die, daß es

keinen Irrtum gäbe. Für gewöhnlich macht man geltend, daß gerade der Irrtum ein kausal zu erklärender Denkprozeß sei. Er widerlegt aber gerade die Kausalität, denn wenn man von der kausalen Wirkung der objektiven Welt ausgeht, so gäbe es im Bewußtsein auch nur objektive Gleichheiten, d. h. richtige. Da sich aber der Bewußtseinsinhalt gar nicht objektiv bestimmen läßt, so ist er auch nicht erklärbar. Wir bestimmen nicht den Bewußtseinsinhalt, sondern das Subjekt. Aus der Außenwelt können wir niemals auf den Bewußtseinsinhalt schließen. Das heißt: es gibt keine unmittelbare Gegebenheit des Inhalts. Gerade weil es vor der Konstruktion der Welt in der Naturwissenschaft überhaupt nicht „die" Welt, sondern nur Subjekte oder fensterlose Monaden gibt, müssen wir die Gegebenheit der Welt ablehnen. Gehen wir von der Idee einer objektiv bestimmbaren Welt aus, so ist das Problem der Erkenntnis dieser Welt die Auseinandersetzung von ihr mit den Welten der Monaden. Gerade wenn wir von einer objektiven Welt als Idee ausgehen, dürfen wir psychologisch nicht eine Gegebenheit ihrer Bestimmtheiten annehmen. Wegen der gegebenen Subjektivität in dem Erfahren kann die Objektivität nicht gegeben sein. Die subjektive Auffassung der Welt ist freilich gegeben und kann daher nur Gegenstand der Beschreibung sein. Nicht die Gleichheit der Weltbestimmtheiten ist gegeben, sondern die Gleichsetzung oder ihre historische Gleichheit im Individualsystem. Dies trifft für alle Denkbestimmungen zu, denn jede beruht auf einer Gleichheit. Stelle ich ein Subjekt vor 10 rote Kugeln, so ist es zunächst gänzlich ungerechtfertigt zu sagen, daß das Subjekt 10 rote Kugeln sieht. Meine subjektive Bestimmung der Welt ist mir gegeben, aber meine subjektive Welt ist nicht die Welt aller anderen Monaden. Diese wird erst von der Naturwissenschaft als Gegenstand des „Bewußtseins überhaupt" konstruiert, und es ist anzunehmen, daß meine subjektive Auffassung gleicher Farben durch ihre Methoden

jederzeit als falsch bewiesen werden kann. Das Urteil über den Inhalt ist verifizierbar, aber die Gleichsetzung ist das Gegebene.

Es klingt sehr naturwissenschaftlich: Die Empfindung wächst proportional dem Logarithmus des Reizes. In Wahrheit handelt es sich auch hier nur um eine Verwechslung oder subjektive Gleichsetzung. Man wundert sich, daß das „Gesetz" nicht auf die Sinnesqualitäten anwendbar ist. Dies ist aber in dem Moment selbstverständlich, wo man einsieht, daß die sogenannte Größe der Empfindung nichts anderes ist als das Erleben einer Größe. Kein Mensch wird behaupten, daß die Empfindung wächst, wenn ich eine Strecke um 10 Zentimeter verlängere. Genau so liegt es aber in den Fällen, wo das vermeintliche Gesetz sich bestätigt. Bei den Sinnesqualitäten erlebe ich keine Größen, wenn auch der Naturwissenschaftler sich bemüht, die Qualitäten in Größen umzudenken. Das Fechnersche Gesetz sagt nur, daß allzu ähnliche Größen miteinander verwechselt werden. Die Proportionalität ist uns verständlich, weil der Umkreis des Ähnlichen mit der Größe des Erlebten wächst.

Wir können also bei der Wahrnehmung nur von einer Formung des Bewußtseins sprechen, nicht aber von gegebenen psychischen Elementen. Nur dadurch wird überhaupt die Wahrnehmung oder der Bewußtseinsinhalt zu einem psychologischen Problem. Denn abgesehen davon ist er nur Gegenstand der Naturwissenschaft. Diese erklärt die Wahrnehmung, nicht aber die Psychologie. Nur insofern ich die Wahrnehmung als einen historischen Moment aus dem Leben des Individuums auffasse, existiert eine psychologische Fragestellung. Jede Bestimmung ist die Einordnung in die subjektive Erfahrung des Individuums. Es gibt nicht eine bestimmte Anzahl von Farbelementen, von denen eines ins Bewußtsein gelangt. Bekanntlich unterscheiden gewisse Hirtenvölker Farbennuancen, die wir etwa unter dem Begriff „braun" zusammenfassen. Dies liegt aber nicht allein

an der Sprache. Es wäre auch töricht anzunehmen, daß diese Völker mehr Farbenelemente besitzen als wir. Wir können nur sagen, daß wir manches für gleich halten, wo ein anderer Unterschiede sieht.

Es dürfte klar sein, daß mit dieser Bestimmung der allgemeinen Weltbestimmtheiten das Psychische nicht erschöpft ist. Für gewöhnlich stellt man es so dar, als ob tatsächlich nur Empfindungselemente da sind, die andere assoziativ hervorrufen. Die populäre Erkenntnis sagt z. B.: Ich nehme einen Tisch wahr. Der Elementarpsychologe behauptet, daß nur Empfindungselemente da sind, die die Vorstellung „Tisch" hervorrufen, diese selbst aber soll wieder in Empfindungselemente analysierbar sein. Es gibt Fälle, in denen ich durch einen Gegenstand an einen anderen erinnert werde, wo also wirklich ein Nacheinander von Erlebnissen da ist. Dies trifft aber in unserem Fall nicht zu. Hier handelt es sich nicht um ein Nacheinander, sondern um die Bestimmung dessen, was momentan erlebt wird. Dieses Erlebte kann ich nur mit der Vergangenheit des Subjekts vergleichen. Man kann wohl von einer Gestaltqualität sprechen. Man hat aber damit mit dem Begriff des Elements gebrochen. Erlebt wird das eigentümliche Zusammensein von Bestimmtheiten, die in den Augen des Subjekts für den Tisch charakteristisch sind. Dieser Komplex ist logisch ganz der Einheitsformung zu vergleichen, wie wir sie bei der Einheit der Empfindung nachgewiesen haben, und beruht auf dem eigentümlichen Strukturzusammenhang des Bewußtseins.

Der Begriff der Gleichheit kann in der Psychologie keinen andern als einen historischen Sinn haben. Infolgedessen kann man jede Empfindung eine Allgemeinempfindung nennen. Das Erlebte kann nur als eine wiederholt erlebte Bestimmtheit der Welt bestimmt werden. Die Individualität ist als objektive Kategorie nur im Raum möglich, nämlich durch den Ort. Infolgedessen muß die Er-

klärung der Naturwissenschaft die Ortsveränderung des individuellen Teils nachweisen. Für die Psychologie kann es aber ein individuelles Element in diesem Sinne nicht geben. Ihre Individualität kommt nur durch den Zeitmoment zustande. Erst wenn ich den Inhalt nicht psychologisch auffasse, wird er als Gegenstand im Raum individuell. Will ich also feststellen, was zu einer bestimmten Zeit im Bewußtsein ist, so kann ich nur die historische Gleichheit von Weltbestimmtheiten oder deren spezieller Komplexe namhaft machen. Damit ist der psychologische Nominalismus widerlegt. Das Wort hat als Bewußtseinsinhalt nämlich keine Ausnahmestellung. Die Einheit des Worts ist vielmehr ein Komplex von Bestimmtheiten, wenn man will, eine spezielle Gestaltqualität, eine akustische Allgemeinvorstellung, die sich logisch von keiner andern irgendwie unterscheidet. Es ist ganz widersinnig, wenn die Gleichheit des Wortes die Verschiedenheit der gemeinten Gegenstände vertreten soll, denn das Wort ist von anderen genau so verschieden oder ihnen genau so gleich, wie sich die optischen Vorstellungen zueinander verhalten. Das Wort „Tisch“ ist genau so als akustischer Gegenstand ein allgemeiner Gegenstand, wie der Tisch selbst als optischer. Seine Einheit ist auch nicht aufzulösen in eine Folge objektiver Elemente, ebensowenig wie es im Sinne der Elementarpsychologie ein einzelnes Element ist. Es ist nichts anderes als eine Einheitsformung des Bewußtseins gegenüber einem objektiven Kontinuum. Höre ich eine fremde Sprache, so höre ich vielleicht vollkommen andere Einheiten als einer, der sie versteht. Diese Verschiedenheit ist aber nicht erklärbar aus verschiedenen objektiven Elementen. Gerade die Elementarpsychologie schneidet hier die Fragestellung ab. Es gibt nichts zu erklären, sondern nur historisch zu verstehen. Meine Erfahrung, mein Wissen beeinflußt meine akustischen Synthesen. Der Gegenstand dieser Einheitsformung, das Wort, ist genau so ein Gegenstand, der Bestimmtheiten hat, wie der Gegen-

stand der optischen Synthese. Das Wort kann die Allgemeinheit des Gemeinten nicht erklären, weil es selbst eine solche Allgemeinheit ist. Selbstverständlich wird auch nichts geändert, wenn man es als einen optischen oder motorischen Inhalt auffaßt. Man versuche nur einmal die objektiven Elemente herauszufinden. Es ist möglich, daß man theoretisch behauptet: die Elemente der motorischen Empfindung entsprechen der Anzahl der unterscheidbaren Muskeln. Aber diese Atomistik entspricht etwa der Behauptung, daß der Empfindungsinhalt „grau" beim Sehen der bekannten dreifarbigen Scheibe aus den drei verschiedenen Elementen bestünde. Über die Interpretation, die die Bewegungsempfindung als Einheit nur in einer Zeitstrecke sieht, kommen wir nicht hinaus. Sie beruht auf einer Synthese, wo die Analyse in Objektivitäten unmöglich wird. Das Problem der Allgemeinvorstellung ist nur deswegen unlösbar geworden, weil man nicht gesehen hat, daß die psychologische Bestimmung jederzeit nur eine historische und keine räumliche sein kann.

Wir sahen, daß der Wechsel des Bewußtseinsinhaltes auf einem Wechsel der Einheitsformungen des Bewußtseins beruht. Dies erlaubt eine Kritik der Selbstbeobachtung. Es gehört für mich zu den Unklarheiten der Apperzeptionstheorie, daß sie den Akt der inneren Wahrnehmung leugnet und trotzdem von der Analyse des Inhaltes in Elemente ausgeht. Logisch ist dabei doch jener Akt vorausgesetzt. Man setzt nämlich einen relativ konstanten Gegenstand voraus, der analysiert werden kann. Dies nennt man aber innere Wahrnehmung. Es kommt mir nicht darauf an, Unzulänglichkeiten dieser Beobachtung festzustellen, die mehr oder minder beseitigt werden könnten, sondern nur auf das absolut Unlogische, das diesem ganzen Begriffe zugrunde liegt. Es gibt keinen Gegenstand der psychologisch betrachtet werden kann, außer dem Raum. Selbstbeobachtung ist nichts anderes als Beobachtung des Raumes,

wie er als Inhalt der Monade existiert. Weil aber zugleich eine objektive Welt gedacht wird, so kann man auch sagen, daß eine konstante Raumkonstellation beobachtet wird, und in dieser Voraussetzung bekommt die Analyse des Bewußtseinsinhaltes einen ganz anderen Sinn. So wie ich etwas Neues wahrnehme, hat mein individueller Bewußtseinsinhalt gewechselt. Denkend aber beziehe ich das Wahrgenommene auf einen konstanten Gegenstand. Im Bewußtsein befindet sich nur das, was ich unmittelbar erlebe. Diese Erlebnisse kann ich, so gut es geht, namhaft machen. Habe ich aber Grund anzunehmen, daß die objektive Welt sich nicht geändert hat, so kann ich sagen: ich habe die Welt, die auch im vorigen Moment dieselbe war wie jetzt, genauer analysiert, nicht aber einen momentanen Bewußtseinsinhalt. Diese Auffassung ist also das Korrelat zu der Konstruktion der Kausalität, wie sie Kant begründet hat. Wenn nämlich der Wechsel des Inhaltes nicht auf einen konstanten Gegenstand bezogen werden kann, dann ist die Folge des Wahrnehmungsurteils als „wirkliche“ Veränderung durch die Kausalität zu objektivieren. Wir kommen also zu dem Resultat, daß der Psychologe in dem momentanen Bewußtsein nicht mehr finden kann, als in dem gewöhnlichen Sterblichen da ist. Auch sein Bewußtsein ist ein ständiger Wechsel von Einheitsformen. Man erlebt das, was man erlebt. Es ist aber möglich, daß etwas als Raumbestimmtheit existiert, was ich nicht erlebe. Dies nennen wir unbewußt. Wenn es mir aber bewußt wird und ich annehmen muß, daß sich die Wirklichkeit in dem verflossenen Zeitraum nicht geändert hat, so muß ich auch annehmen, daß es schon vorher existiert hat. Das Unbewußte ist aber kein Grad des Bewußtseins. Es ist richtig, daß die Bewegung unseres Auges uns die Kenntnis räumlicher Verhältnisse vermittelt, weil durch die sukzessive Reihe der optischen Bilder unsere Raumsynthesen möglich werden. Diese Bewegungen des Auges lassen sich bemerken. Es ist aber falsch zu behaupten, daß die Be-

wegungsempfindungen in jedem Bewußtsein anwesend sind und nur durch eine genaue Selbstbeobachtung bemerkt werden. Damit faßt man das Bewußtsein als Raumgegenstand auf. Was man hierbei Selbstbeobachtung nennt, ist wieder nichts anderes als die genauere Beobachtung der Außenwelt. Diese allein braucht nicht in jedem Bewußtsein anwesend zu sein. Was im Moment da ist, ist nicht mehr oder minder bewußt, sondern es ist dem Gegenstand im Raum gegenüber mehr oder minder bestimmt. Durch die Aufmerksamkeit wird die Welt in dieser Hinsicht von dem Psychologen genauer bestimmt als von dem praktisch handelnden Menschen. Von einer Auflösung des Bewußtseinsinhaltes als psychischen Gegenstandes läßt sich nicht sprechen. Die vermeintliche Analyse des Bewußtseins oder die Selbstbeobachtung deckt sich also mit dem Begriff der Apperzeption. Es gibt keine Grade des Bewußtseins, sondern nur eine genauere Bestimmung des nicht-psychischen Gegenstandes. Die Randteile der Netzhaut bewirken keine perzipierten Elemente. Was bewußt ist, ist bewußt, ohne daß es Grade gäbe. Richtig aber ist, daß sich die Gegenstände, die nicht ins Sehzentrum der Netzhaut fallen, nicht genau bestimmen lassen. Der Unterschied von Apperzeption und Perzeption beruht also auf einem Vergleich mit dem Gegenstande, nicht aber auf einem Vergleich der Grade des Bewußtseins. Ein Geräusch kann plötzlich bewußt werden. Habe ich Grund anzunehmen, daß es auch früher da war, so hat es unbewußt existiert. Kann ich aber feststellen, daß es auch früher in irgend einer Weise schon bewußt war, so habe ich von dem Gegenstand weniger wahrgenommen als jetzt. Die psychischen Elemente aber haben keine Steigerung erfahren. Ich nehme jetzt vielleicht einen Rhythmus, eine Klangnuance wahr, ich erkenne vielleicht ein Musikstück. Außerdem gibt es aber noch eine Möglichkeit, nämlich, daß etwas im Bewußtsein war, was vergessen worden ist. Natürlich kann man das nur hypothetisch annehmen.

Wo aber die Tatsache des absoluten Vergessens existiert, können wir logischerweise auch davon Gebrauch machen, wenn wir damit einer unlogischen Annahme von unbewußten Elementen im Bewußtsein entgehen. Ich glaube, wir wissen das Allerwenigste von dem, was wir in einem Moment erleben. Das praktische Handeln gestattet uns nur die Beschäftigung mit einem kleinen Teil. Alles Übrige wird momentan vergessen. Das verstehe ich unter dem, was man die Fransen des Bewußtseins, „fringes", genannt hat. Ebenso gibt es auch Vorstellungsfransen. Wir besinnen uns auf einen Namen, wir erleben ihn plötzlich, aber ehe wir ihn aussprechen können, ist die Vorstellung schon vergessen. Was übrig bleibt, sind vielleicht noch ganz wenig und unbestimmte motorische Empfindungen. Wir pflegen zu sagen: der Name schwebte uns auf der Zunge. Die Elementarpsychologie würde hier von dem dunklen Hintergrund des Bewußtseins sprechen. Ich weiß wohl, daß man dies nicht wörtlich nehmen darf. Eine Metapher kann aber dem Bewußtsein nur etwas verdeutlichen. Hier liegt nun die ganze Verdeutlichung in dem Räumlichen des Bildes, und darum ist sie nicht nur nichtssagend, sondern auch gefährlich. Die „fringes" haben ihre Eigentümlichkeit nicht wegen der Raumdimensionen des Bewußtseins und nicht wegen der Beleuchtung. Der Sprachgebrauch darf sich ähnliche Metaphern erlauben, die wissenschaftliche Terminologie nicht. Die Kürze der Zeit ist das Entscheidende und vielleicht daraufhin die geringe Anzahl von Bestimmtheiten gegenüber der Wirklichkeit. Hier kann die psychologische Aufmerksamkeit korrigieren, wenn es auch ausgeschlossen ist, daß die Benennung und Beschreibung nur annähernd der Unzahl der Erlebnisse nachkommen kann. Immerhin kann man hier durch Übung etwas erreichen. Diese besteht aber in nichts anderem als der Ausschaltung der ungleichmäßigen Beschäftigung mit dem Erlebten, wie es das praktische Handeln verlangt. Es gibt Menschen, denen mehr bewußt war, als sie im folgen-

den Moment wissen, weil sie vieles vergessen haben, worauf sie keinen Wert legten. Es wäre aber auch falsch zu sagen, daß wir ein Erinnerungsbild genauer analysieren können. Auch das bedeutet eine Verdinglichung des Psychischen. Die Vorstellung unterscheidet sich hierin nicht von der Wahrnehmung. Es gibt nichts, was mir momentan bewußt ist, ohne daß ich es weiß. Aber wohl ist es möglich, daß mir etwas bewußt ist, was ich im nächsten Moment nicht mehr weiß, oder etwas, wodurch ich den Gegenstand nicht genau erkenne. Die Tätigkeit des Psychologen ist Selbsterkenntnis oder Selbstbewußtsein. Jedes Wissen ist, solange es nicht naturwissenschaftliche Erkenntnis ist, psychologisch. Wenn das Kind das erste Urteil abgibt, so ist das ein Beweis, daß die psychologische Erkenntnis in ihm erwacht ist. Es ordnet das Erlebte seiner subjektiven Welt, seiner Erfahrung ein. Mehr tut auch der Psychologe nicht. Aber der größte Teil unseres Bewußtseinslebens läuft ab, ohne daß es Gegenstand urteilender Erkenntnis wird. Hierfür ist leider der Name „unbewußt“ üblich geworden. Besser wäre schon, man sagte: „ungewußt“. Wir wissen nur das von unseren Erlebnissen, was uns im Gedächtnis bleibt. Für gewöhnlich bleibt uns aber nur das im Gedächtnis, womit wir uns erkennend beschäftigt haben. Im praktischen Leben geht aber vieles vorüber, ohne daß es nur im geringsten von uns bestimmt wurde. Wir haben eben mehr zu tun, als immer Psychologen zu sein. Aber auch das, was wir nicht bestimmt haben, kann für den Fortgang des psychischen Lebens sehr wesentlich sein. Insofern ist wirklich das Ungewußte viel wesentlicher als das, was wir von unserer Geschichte wissen. Ich komme später nochmal darauf zurück.

Wir haben damit schon ein Problem berührt, das die Elementarpsychologie, soviel ich sehe, überhaupt übergangen hat, nämlich das Problem der Zeit im Verhältnis zu der Einheit des Erlebten. Nur bei der sogenannten Enge des Bewußtseins wird diese Frage gestreift. Sollte die Er-

klärung in der Psychologie überhaupt einen Sinn haben, so müßte es möglich sein, eine Folge von Elementen anzugeben, deren Existenz man dann erklären kann. Diese stillschweigende Voraussetzung ist aber falsch. Unsere empirische Zeitmessung beruht bekanntlich auf der Konstatierung der Gleichzeitigkeit im Raum, wobei der eine Gegenstand für gewöhnlich die Bewegung des Uhrzeigers ist. Psychologisch aber gibt es auch hier keine objektive Konstatierung, sondern nur das Bewußtsein der Gleichzeitigkeit. Dabei muß die Psychologie stehen bleiben, während für den Gegenstand eine objektive Gleichzeitigkeit zustande kommt. Man ist sich der Gleichzeitigkeit zweier Einheiten bewußt. Wo es aber Synthesen gibt, die selbst mit einem zeitlichen Wechsel des Inhalts verbunden sind, ist eine objektive Zuordnung der Elemente zueinander schlechterdings eine Unmöglichkeit. Ich denke z. B. etwas und bin mir der optischen Eindrücke und der motorischen Empfindungen gleichzeitig bewußt. Der Denkakt ist eine Synthese von zeitlicher Dauer. Nehmen wir aber auch an, daß diese durch eine Reihe von Elementen darstellbar ist, so käme es darauf an, diese Reihe der motorischen und akustischen Elemente etwa der Reihe der optischen Empfindungen zuzuordnen, d. h. festzustellen, welche Elemente während des Zeitverlaufs wirklich gleichzeitig zusammen waren. Das würde aber ein Bewußtsein über dem Bewußtsein voraussetzen, einen inneren Sinn. Daraus erhellt die Zwecklosigkeit der Elementaranalyse. Man will die zeitliche Existenz des Psychischen erklären. Nun haben wir gezeigt, daß die Zeitanalyse nicht weiter gelangt als zu der Konstruktion mehrerer dauernder Synthesen. Die Zeit ist für die Psychologie keine objektivierende Methode wie für die Naturwissenschaft. Man darf freilich nicht objektiv und absolut verwechseln. Gerade die neueste Theorie der Relitivität der Zeit ist ein Beweis für die Objektivität der Methode, während die Absolutheit der Zeit in der Psychologie nur wegen ihrer Subjektivität

möglich ist. Sie bedeutet keine stetige Reihe, kein homogenes Medium, sondern eine reale Folge absoluter Momente. Wir können das Psychische nicht mit Hilfe eines relativen Koordinatensystems zeitlich objektivieren. Das wäre aber unbedingt notwendig, wenn man es wirklich als eine objektive Zeitreihe von Elementkonstellationen darstellen wollte. Statt dessen ist die Zeit selbst Erlebnis, eine formale Qualität wie der Raum. Das Bewußtsein unterscheidet Einheiten von Dauer nach den Synthesen. Wenn wir in der zeitlichen Darstellung aber nur diese Zeiteinheiten, d. h. die nach der Einheit der Synthesen, überhaupt kennen, so ist die verlangte Auflösung in Elemente eine nutzlose Spielerei. Ich sehe etwa Bewegungen vor einer Fläche. Diese verlaufen in der Zeit. Für den Psychologen existiert also ein dauernder Zeitteil, der durch die optische Synthese bestimmt ist. Eine Auflösung in Elemente hätte nur einen Zweck, wenn gleichzeitig damit eine objektive Konstruktion ihrer zeitlichen Folge möglich wäre. Wir können nur sagen, was wir in einem Moment erlebt haben, aber dieser Moment ist eine absolute Größe von bestimmter Dauer, „ein" Moment nur subjektiv wegen der Einheit der Synthese. Die Gleichzeitigkeit der dauernden Synthesen ist der Gegenstand unseres Erlebens. Sie allein könnten das Objekt der Erklärung sein, während die Auflösung in Elemente für die Zeiterklärung gar nicht mitsprechen kann. Genau so wie „der" Raum psychologisch nicht existiert, existiert auch nicht „die" Zeit. Nehmen wir eine objektive Zeit an und einen kleinsten denkbaren Zeitteil, so müßte es für die Erklärung ideal möglich sein, den Bewußtseinsinhalt mehrerer Monaden in diesem Moment zu bestimmen. Allein dies wäre schon als Idee unlogisch und nicht nur praktisch unmöglich. Für die Monaden braucht es die Einheit des Moments nicht zu geben. Für jede existiert nur die Folge der realen dauernden Momente. Gewiß kann man auf irgend ein Signal hin sein Leben unterbrechen und erzählen, was man in dem Moment erlebt hat.

Eine unteilbare Einheit ist aber der Moment nur für den Betreffenden selbst. Werde ich in einem Denkprozeß unterbrochen, so wäre es eine Absurdität, den letzten Moment in objektivem Sinne zu bestimmen. Was von meinem Erlebnis aus eine Einheit ist, ist auch ein Zeitteil von Dauer, der ebenso unteilbar ist wie die Qualität „rot“ nicht in andere Qualitäten teilbar ist. Infolgedessen besteht die Zeit psychologisch nicht aus gleichen Teilen, sondern aus absoluten, ungleichartigen, nämlich von verschiedener Dauer, und diese Teilung hat mit den Erlebnissen einer andern Monade nichts zu tun. Für den Psychologen gibt es nicht den Raum oder die Zeit, sondern absolute Momente der Monaden. Erst die Naturwissenschaft konstruiert durch die stetige Zeit in einem relativen Koordinatensystem die Objektivität.

Dies richtet sich mit gegen Kant. Daß er die Zeit auch als Form des „inneren Sinnes“ angenommen hat, beweist eine psychologistische Auffassung des Formbegriffs. Daß wir das Psychische als Zeitverlauf wissen, ist selbstverständlich. Allein gerade, wenn man die Zeit als Form des Bewußtseins für die Natur auffaßt, als eine Methode, um sie objektiv zu konstruieren, ist es falsch, sie auch als Form für das Bewußtsein selbst auszugeben. Denn hier ist von einer Objektivierung durch sie eben nicht die Rede. Das würde auch das Problem des psychischen „Dinges an sich“ im Sinne Kants berühren. Wie sich die Frage auch für die Natur verhalten mag, für die Psychologie kann sie nur psychologistisch aufgefaßt werden. Der innere Sinn ist nichts anderes als die innere Wahrnehmung, die die Erscheinungen des „Dinges an sich“ in der Zeit wahrnimmt, und diese Ansicht ist im höchsten Grade unkritisch. Die Zeit spielt für die Psychologie nicht dieselbe logische Rolle wie für die Naturwissenschaft.

II. Der inhaltliche Zusammenhang des Bewußtseins.

Das Interesse einer jeden Wissenschaft ist nun auf den Zusammenhang von Phänomenen gerichtet. Zweifellos ist jede einzelne Feststellung eines solchen abhängig von den Erfahrungen, die wir machen. Immerhin ist das letzte Problem auch hier ein erkenntniskritisches, das seinen Grund in der philosophischen Erfahrung hat. Diese unterscheidet sich dadurch von der empirischen, daß sie nicht eine Sammlung und Ordnung einzelner Erkenntnisse ist, sondern die Form und das Wesen dieser Ordnung selbst feststellt. Erfahrung bleibt sie, weil sie an eine bestehende Tatsächlichkeit der Welt gebunden ist. So ist die Erkenntniskritik der Naturwissenschaft die philosophische Erfahrung an der empirischen Naturerfahrung, in dem sie ihre Wesenhaftigkeit herauszuanalysieren hat. Sie hat also festzustellen, auf welchem logischen Grund sich diese Erfahrung erhebt. Es ist aber, wie gesagt, ein unkritisches Dogma, daß dieser logische Grund die Erkenntnis überhaupt konstituiert. Dieser erkenntniskritische Monismus führt zu dem metaphysischen, aus dem man sich nur durch ein anderes unkritisches Dogma, das des Noumenon, herausretten kann. Der Irrtum steckt schon darin, daß man eine Erfahrung des Psychischen im Sinne der Naturwissenschaft als Selbstverständlichkeit annimmt. Daß die Psychologie empirische Erkenntnis ist, wird niemand bestreiten. Daß sie aber Erfahrung im rein erkenntniskritischen Sinne Kants ist, ist nicht möglich. Das logische Charakteristikum dieser Erfahrung, das Gegenstandsurteil, trifft für sie nicht zu. Trotzdem gibt es eine psychologische Erkenntnis, und die Kritik hat ihre logischen Prinzipien selbständig herauszuanalysieren. Es gibt ein Wissen von Zusammenhängen in der Welt, das auf ganz anderen logischen Voraussetzungen beruht, als die mechanistische Naturwissenschaft, und dieses nennen wir das historische. Es muß für die Erkenntniskritik oder die kri-

tische Metaphysik genau so vorausgesetzt werden wie die Naturwissenschaft. Gerade daß dieses Wissen keine Wissenschaft im Sinne des Mechanismus bedeuten kann, ist sein logisches Charakteristikum. Es ist ein Irrtum, daß der Monismus eine logische Forderung der Vernunft sei. Nur psychologisch ließe sich das Verlangen darnach rechtfertigen, nicht aber die logische Forderung dadurch begründen. Weil aber logisch der Dualismus notwendig ist, darum führt die Kritik der Erkenntnis notwendig zu Antinomien. Die Kantschen Antinomien aber sind psychologistisch, nicht logisch begründet, sondern psychologisch aus Bedürfnissen der Vernunft. Die logisch notwendigen können sich allein aus dem Dualismus der historischen und der reinen Vernunft ergeben. Soweit die Kantschen richtig sind, müssen sie auf diesen zurückführbar sein.

Gegenüber diesem transzendentallogischen Problem muß der Gegensatz von Beschreibung und Erklärung ganz zurücktreten, wenn man ihn so psychologistisch nimmt, wie es üblich geworden ist. Soweit das Denken überhaupt an die Tatsächlichkeit der Welt gebunden ist, ist jede Wissenschaft Beschreibung, Logik und Mathematik genau so wie Psychologie und Naturwissenschaft. Es fragt sich aber, was beschrieben wird. Und von diesem Standpunkt aus bleibt, wie wir sehen werden, ein Unterschied bestehen, den man terminologisch weiterhin als Beschreibung und Erklärung bezeichnen kann. Der eigentliche Unterschied aber besteht zwischen Erklären und Verstehen. Diese letzten Formen unseres Wissens, wie es der philosophischen Erfahrung gegeben ist, bedingen unsere Auffassung von der Welt. Die Natur erklären wir, aber sie bleibt uns unverständlich. Das Psychische verstehen wir, aber wir können es nicht erklären. In beiden Fällen bedeutet dies keinen Skeptizismus, denn dieser beruht immer auf unberechtigten Forderungen, die man auf Grund der Verwechslung beider Gebiete stellt.

Wir berührten schon bei der Bestimmung des psychischen Objekts als Erlebnis den Unterschied des Individualsystems und der einen Natur. Dies ist der Gegensatz, der für die ganze Grundlegung der Psychologie entscheidend ist. Wir zeigten dort, daß der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Gegenstand kein Gegensatz der Qualität von Teilelementen ist, nicht der, daß das eine Ding aus psychischen, das andere aus physischen Elementen besteht, sondern, daß es ein Unterschied in der Auffaussung oder dem Denken der „data der Sinnlichkeit" ist. Als Wahrnehmung denke ich sie innerhalb des historischen Systems des Bewußtseins, als Gegenstand innerhalb des Systems der Natur. Das Denken konstruiert aus dem Phänomen den Gegenstand und das Subjekt.

Der ungeheure Gegensatz, auf den es bei der Frage nach dem psychischen Zusammenhang ankommt, ist folgender: Die Naturwissenschaft— unter diesem Wort verstehe ich immer die mechanistische Naturwissenschaft — konstruiert das eine System Natur, die psychologische Erkenntnis — ich vermeide zu sagen: die Psychologie — erkennt die Individualsysteme. Kant konnte Naturwissenschaft und Natur identifizieren, wenn er nach ihrer Möglichkeit fragte. Es gibt aber keine Psychologie als die Wissenschaft von der psychischen Welt, sondern nur eine Erkenntnis der Monaden. Die geniale Tat von Kant besteht gerade darin, das logische Charakteristikum der Naturwissenschaft in der einen objektiven Welt erkannt zu haben. Sie ist möglich durch Raum und Zeit als Methoden der Objektivierung. Die Naturwissenschaft konstruiert die Substanz. Dieser Begriff bezeichnet gar nicht eine neue Wesenhaftigkeit neben den Erscheinungen, wie man oft annimmt, sondern nur den Inbegriff der gesamten Gegenständlichkeit. Er ist ein Ausdruck für die Tatsache der „einen" Welt. Behauptet man nun, daß es eine psychische Welt gibt, deren Gesetze man erkennen will, so legt man von vornherein diesen Substanz-

begriff als Idee zugrunde. Darum behaupte ich: Gerade die Elementarpsychologie, die den Substanzbegriff eliminieren will, fußt absolut auf ihm, was wir noch genauer zu beweisen haben werden. Nun beruht freilich auch die kritische Psychologie auf einer Substanz, nicht aber auf der Idee der einen allgemeinen Gesamtsubstanz, sondern auf der Idee der Einzelsubstanz. Diese Unterscheidung deckt sich vollkommen mit der des Gesamtsystems und des Individualsystems, für die sie nur ein anderer Ausdruck ist. Von einer metaphysischen Seelensubstanz ist nicht die Rede.

Die Unklarheiten, die dem Substanzbegriff bei Aristoteles anhaften, stammen nur aus der nicht scharf genug vollzogenen Trennung der historischen und der reinen Vernunft. Sie schwinden, sobald man erkannt hat, daß das Recht der Einzelsubstanz nur in der Notwendigkeit der historischen Vernunft begründet ist. Die Naturwissenschaft kennt nur die zeitlose allgemeine Substanz, die Geschichte aber nur die Formen, die diese in der Zeit eingeht. Für den Mechanismus kommt es nicht darauf an, ob etwas ein Tisch oder ein Stuhl ist, denn was er als existierend setzt, ist nur eine momentane Konstellation der allgemeinen Substanz, die selber zeitlos ist. Die Form aber dauert. Sie begründet das historische Subjekt. Nur die Formen oder die Einzelsubstanzen haben eine Geschichte oder besser gesagt: Nur durch die Geschichte gibt es sie überhaupt. Zur kritischen Frage wird aber dieser Gegensatz erst dann, wenn die Geschichte und der Mechanismus in Konflikt geraten. Dieser Fall ist dann gegeben, wenn die eine Auffassung die andere unmöglich macht. Hier liegen die Antinomien der Vernunft überhaupt, die sich alle um den Begriff des Lebens konzentrieren. Der Begriff der Einzelsubstanz ist denknotwendig, soweit wir unserm Denken die Gegensätze zwischen Leben und Tod zugrunde legen.

Es handelt sich für uns darum, daß das Leben keinen Unterschied unter den gleich erfahrenen Gegenständen be-

deutet, sondern ein Prinzip des Denkens ist, das im schärfsten Gegensatz zu dem Mechanismus steht. Es ist falsch zu sagen, daß das Leben überhaupt ein Gegenstand der Wahrnehmung ist. Wir nehmen ebensowenig Leben wahr, wie wir eine Tätigkeit oder einen Willen wahrnehmen. Wir denken Leben und Tod. Das Leben ist das erkenntniskritische Prinzip der historischen Erfahrung. Erst damit wird ein kritischer Vitalismus begründet. Wir gehen gerade nicht von einer Lebenskraft im Raum neben andern aus, auch nicht von einem metaphysischen Zweckbegriff. Wir sehen den Unterschied nur in dem Prinzip des Denkens. Den toten Körper denken wir als Konstellation der einen ewigen Substanz. Den lebenden Organismus dagegen denken wir als historische Einheit in der Zeit. Die Frage, ob Vitalismus oder Mechanismus, spitzt sich auf die zu: Ist der Begriff des Lebens eine notwendige Kategorie unseres Denkens. Mit vollständigem Recht aber können wir statt Leben Organismus setzen. Denn wir verstehen terminologisch unter dem Begriff Leben gar nichts anderes als den Zusammenhang in der Zeit, der die Einheit des historischen Subjekts begründet. Davon an anderer Stelle mehr.

Nichts anderes als das historische Subjekt, das als Gegenstand der Biologie sein Recht hat, ist das Individualsystem als Gegenstand der Psychologie. Erst damit haben wir ein Recht, von einer physiologischen oder biologischen Psychologie zu sprechen. Es ist interessant, wie ohne die kritische Grundlage die widerspruchsvollsten Begriffe in einem System zusammengeschweißt werden müssen. Gerade die Psychologie nennt sich heute physiologisch, die am weitesten von der biologischen Auffassung entfernt ist, gerade die bekämpft die Substanz, die durchaus auf ihr begründet ist. Man lehnt die Ichpsychologie als ein Derivat spiritualistischer Metaphysik ab und sieht nicht, daß das Ich gar nichts anderes ist, als ein anderer Name für die Zeiteinheit des Organismus. Man meint vielleicht, daß auch die Biologie

ohne den Begriff des Organismus auskommen muß. Zweifellos ließe sich ein Buch denken, das dieses Wort nicht erwähnt. Die kritische Frage lautet aber: Kann die Biologie Wissenschaft sein, ohne einen historischen Zusammenhang der Phänomene anzunehmen. Direkt muß man sagen: Die Biologie ist überhaupt, wie wir noch sehen werden, nur dadurch als Spezialwissenschaft möglich, daß sie von der Idee eines historischen Zusammenhangs ausgeht.

Wir sagten, daß das Ich nur ein anderer Name für die Idee des Organismus oder des Subjekts ist. Im Raum existiert nur das, was die mathematische Naturwissenschaft dort setzt: die von ihr konstruierte Substanz, deren Konstellation einer stetigen Veränderung unterworfen ist. Der Organismus dagegen existiert nicht in diesem Raum, weil er eine Zeitform der Substanz ist, die der Mechanismus ebenso wenig kennt wie die des Stuhls oder des Tisches. Er ist aber ein notwendiger Denkbegriff, weil die bestehende biologische Erkenntnis nicht möglich ist, ohne von der Idee des historischen Zusammenhangs auszugehen. Dasselbe aber trifft für die psychologische Erkenntnis zu.

Wenn wir also von dem Ich als dem Grundbegriff der psychologischen Erkenntnis ausgehen, so tun wir das gerade, um den unkritischen Substanzbegriff aus der Psychologie zu eliminieren, auf dem die sogenannte physiologische oder naturwissenschaftliche oder kausal-erklärende Elementarpsychologie aufgebaut ist. Es ist selbstverständlich, daß dabei religiös-metaphysische Probleme gar nicht in Frage kommen. Wenn wir auch das Ich als die Einzelsubstanz charakterisiert haben, so hat dies mit einer Unsterblichkeit der Seele schlechterdings nichts zu tun. Es ist wohl klar, daß dieses Problem wie alle anderen philosophischen im abendländischen Denken durch das Primat des Raumdenkens verfälscht worden ist. Ich sagte „abendländisch“, weil dem indischen Denken dieser Fehler vielleicht nicht vorgeworfen werden kann. Wir sahen ja gerade, daß die Einzelsubstanz

als erkenntniskritischer Begriff gerade an die Zeitform gebunden ist. Irgend welche Konsequenzen von einer Fortdauer der Seele im Raum lassen sich daraus nicht ziehen, weil die Seele oder das Ich überhaupt nicht im Raum existiert, sondern nur in der Zeit, genau so wie das Leben, für dessen historische Einheit sie in Wahrheit nur ein anderer Ausdruck ist.

Wir bezeichnen also mit dem Ich nichts weiter als die Tatsache, daß die biologisch-psychologische Erkenntnis im Gegensatz zu dem Mechanismus von der Idee eines historischen Systems ausgeht. Die Art und Weise, wie man diesen Begriff aus der Psychologie eleminieren wollte, ist ein trauriger Beweis für den Verfall des kritischen Denkens. Man behauptet, daß man noch nie ein Ich wahrgenommen hat. Damit bin ich ganz einverstanden. Man spricht doch aber auch von der einen gesetzmäßigen Welt. Meint man, daß man diese wahrnehmen kann, so irrt man sich. Wahrnehmen tun wir qualitative Weltbestimmtheiten und nichts weiter, weder „die“ Natur noch „den“ Raum, weder die Kausalität noch das Leben, weder Kräfte noch Tätigkeiten. Alles dies sind Denkbegriffe, in denen wir die phänomenale Welt erkennen. Wir nehmen kein Ich und keine Welt wahr, sondern wir konstruieren denkend aus den Phänomenen eine Natur im Raum und die unendliche Anzahl der Monaden oder Iche in der Zeit. Der Idee „Natur“ der reinen Vernunft entspricht zunächst die Idee des Ich in der historischen Vernunft. Die Natur hat ihren Sinn in der Einheit des Systems, genau dasselbe trifft für das Ich zu. Existiert aber dort der Zusammenhang im zeitlosen Raum, so ist es hier der Zusammenhang in der realen Zeit, der das System konstituiert.

Allerdings gibt es auch für die historische Vernunft die Idee „einer“ Welt, die über den Monaden oder Individualsystemen steht. Diese Welt wäre das transzendente Ich, der objektive Geist, der als Korrelat der Kultur begriffen werden

muß. Das Problem der Geschichte in diesem Sinne ist die transzendentale Frage nach der Möglichkeit des Geistes, und dieses System wird durch die wertende Vernunft konstituiert, die der historischen und der naturwissenschaftlichen an die Seite tritt. Die empirisch-psychologische Erkenntnis im Gegensatz zur transzendental-psychologischen kennt aber kein anderes System als das individuelle Ich. Man versucht diesen Begriff lächerlich zu machen durch die Feststellung, daß man sein eigenes Bild im Spiegel nicht zu erkennen braucht, und ist sich der eigenen Lächerlichkeit nicht bewußt, die darin liegt, daß man gerade in diesem Urteil immer das Ich zugrunde legt. Man bildet sich vielleicht ein, daß das nur an dem sprachlichen Ausdruck liegt. Allein die Sprache kann nicht anders, als dem Denken folgen. Ob man ein Urteil in der ersten oder dritten Person aussagt, ist ganz gleichgültig. Wesentlich ist nur, daß man von einem historischen Subjekt ausgeht. Am absurdesten ist auch hier die Elementarpsychologie, die das Ich auflöst in ein Gefühlselement, in einen Bewußtseinsinhalt, der dem Wort „Ich" oder dem Eigennamen entsprechen soll, in eine Reihe von Inhalten, die neben andern schönen Sachen auch unsere Ideale umfassen soll. Selbstverständlich ist gerade diese Auswahl der Inhalte nicht empirisch, sondern ethisch orientiert. Alles dies sind absurde Konsequenzen der theoretischen Prinzipien. Es wäre dies nur dem zu vergleichen, daß man die Kausalität als einen raumfüllenden Gegenstand neben der Gesetzmäßigkeit der Welt annehmen wollte. Das Ich ist weder ein Teil des Bewußtseinsinhaltes noch überhaupt ein Gegenstand des Erlebnisses, sondern nur ein Gegenstand der denkenden Erkenntnis oder des Wissens, das man, wenn es sich auf das eigene Subjekt bezieht, „Ich"- oder Selbstbewußtsein nennt. Freilich ist dieses Ich mit dem Ichbewußtsein nicht identisch. Dieses ist nur ein anderer Ausdruck für psychologische Erkenntnis. Ist das Ichbewußtsein da, so ist subjektive Erkenntnis da, aus der sich die

objektive entwickelt. Es taucht nicht plötzlich im Bewußtsein das Ich auf, sondern das Kind beginnt zu erkennen, und zwar zunächst subjektiv seine Welt, wie sie als Inhalt dieser Monade existiert. Selbstverständlich ist auch das sogenannte Doppelbewußtsein kein Einwand gegen unsere Darstellung, sondern im Gegenteil. Vom Standpunkt der mittelalterlichen Dämonenlehre allerdings gibt es Fälle, wo in einen Körper ein anderes Ich hineinwandert. Über dieses Raumdenken ist man ja Gott sei Dank hinausgekommen. Man geht ja gerade davon aus, das Doppelbewußtsein aus dem Leben des Individuums zu verstehen. Dies könnten wir aber niemals, wenn wir nicht von der Idee eines Ichs als Systems ausgehen, innerhalb dessen wir den Zusammenhang suchen. Das Doppelbewußtsein ist in den Fällen, wo wirklich davon gesprochen werden kann, nichts anderes als ein Irrtum der Selbsterkenntnis oder eine Störung des Gedächtnisses. Diese falsche historisch-psychologische Erkenntnis des Individuums ist für den erkennenden Betrachter Gegenstand seiner psychologischen Erkenntnis, ein Phänomen aus dem System des andern Ich. Sonst könnte es niemals Gegenstand des psychologischen Verstehens sein. Denn dieses bedeutet nichts anderes als die historische Ableitung aus der Vergangenheit. Etwas anderes als dieser zugrunde gelegte historische Zusammenhang ist aber mit dem Ichbegriff gar nicht gemeint.

Unsere psychologischen Urteile beziehen sich als Wahrnehmungsurteile immer auf dauernde Zeitformen, und darin liegt ihr Gegensatz zu dem Gegenstandsurteil der Naturwissenschaft, das sich stets auf die zeitlose Substanz bezieht. Schon der Ausdruck: „im Bewußtsein befindet sich etwas“, beruht auf einer Übertragung des Raumdenkens. In dem Bewußtsein liegt schon die dauernde reale Zeitform. Geht man aber von einer Gesetzmäßigkeit der Elemente untereinander aus, so denkt man das Bewußtsein nur als den Ort für die Erscheinung der Gesetzmäßigkeit, als einen relativen

vom Denken konstruierten Ausschnitt aus der gesamten psychischen Substanz. Tatsächlich ist dies der Grundirrtum der erklärenden Psychologie. Der Gegenstand der psychologischen Erkenntnis kann nur das System des historischen Subjektes sein. Ein größerer Gegensatz zu der erklärenden Psychologie läßt sich nicht denken. Diese muß notwendigerweise von der Idee einer psychischen Welt ausgehen, deren Gesetze sie erkennen will. Dieses ist logisch unmöglich, weil Zeit und Raum keine Methoden der Objektivierung für das Psychische sein können. Die empirische Psychologie kann daher nur Individualpsychologie sein, erkennende Geschichte der Subjekte, und nicht Wissenschaft von den elementaren Gesetzen einer psychischen Welt. Der Zusammenhang, durch den wir ein Phänomen verstehen wollen, kann nur ein historischer sein. Wir können es aus der Vergangenheit des Subjekts begreifen. Darin liegt aber ein unüberbrückbarer Gegensatz zu jeder erklärenden Wissenschaft. Man muß sich hüten, in einen Streit um Worte zu verfallen. Namen sind gleichgültig. Das logische Wesen der Naturwissenschaft besteht darin, die realen historischen Tatsachen als zeitlose zu beschreiben. Und diese Beschreibung nennt man für gewöhnlich Erklärung. Der Gegensatz zu der historischen Beschreibung bleibt jedenfalls bestehen. Der Gegenstand der Naturwissenschaft als Aufgabe sind die platonischen Ideen, die zeitlosen Gesetze, die am individuellen Ort historisch erscheinen. Diese Erscheinung ist natürlich rein bildlich zu verstehen. Für die Naturwissenschaft machen diese zeitlosen Gesetze allein das Wesen der einen ewigen Welt oder Substanz aus. Selbstverständlich ist diese Zeitlosigkeit nur eine Idee oder ein ideales Ziel. Man hat in neuerer Zeit diese Zeitlosigkeit der Naturgesetze bestritten, indem man von ihrer „contingence“ sprach. Man hat dabei aber Tatsache und Ideal verwechselt. Die Naturwissenschaft würde sich selbst aufheben, wenn sie nicht von der Idee der Zeitlosigkeit ausginge. Es ist nicht nur möglich,

sondern sicher, daß unsere Formel des Gravitationsgesetzes noch immer historisch ist, d. h. abhängig von einer Weltkonstellation, die für die Ewigkeit nur einen Moment bedeutet. Diese ist etwa bedingt durch die Zeit, in der wir unser Sonnensystem wissenschaftlich bearbeiten. Die Formel des Gravitationsgesetzes hängt zweifellos von dieser zeitlichen Konstellation des Sonnensystems ab. Allein schon dadurch, daß wir diese Abhängigkeit konstatieren, beweisen wir nur, daß wir von der Idee der Zeitlosigkeit ausgehen. Sobald man nach einem Grund der Wandelbarkeit sucht, erkennt man es als Aufgabe der Wissenschaft an, sie immer mehr ihrer historischen Komponenten zu entkleiden. Man kann den Fortschritt der Wissenschaft gar nicht anders bestimmen. Stellt man fest, was für eine Wirkung zufällig und notwendig ist, so scheidet man das Historische aus und beschreibt nur das Zeitlose. Diese Art der Beschreibung nennt man Erklärung. Verwahrt man sich gegen dieses Wort, um anzudeuten, daß man sich nicht einbilden soll, dem Weltgeist dadurch näher gekommen zu sein, so halte ich das vom pragmatistischen Standpunkt aus für unökonomisch, weil es heute nicht mehr notwendig ist. Gerade wenn man so großen Wert auf das „Nur-Beschreiben" legt, scheint man eine Wesenhaftigkeit hinter den Erscheinungen anzunehmen, die man nicht erklären kann. Terminologisch heißt Erklären nichts anderes, als ein historisches Phänomen als eine Tatsache darzustellen, die zeit- und raumlos für alle denkenden Wesen existiert. Man stellt ein individuelles Erlebnis als Gegenstand des „Bewußtseins überhaupt" dar.

Weil diese Art wissenschaftlicher Beschreibung für die Psychologie unmöglich ist, kann es auch keine erklärende Psychologie geben. Es gibt für das Psychische und, was daraus folgt, für die Geschichte kein Bewußtsein überhaupt, weil das subjektive Bewußtsein gerade der zu erkennende Gegenstand ist. Nennt man mit Malebranche dieses tran-

zendentale Bewußtsein, in dem wir denken, wenn wir wahr denken: Gott, so existiert wohl die Natur in Gott, aber nicht die Geschichte. Das psychische Phänomen läßt sich beschreiben nur innerhalb des Individualsystems und nicht als Gegenstand dieses Bewußtseins oder, was dasselbe besagt, nicht als eine zeitlose Gesetzmäßigkeit innerhalb einer allgemeinen psychischen Substanz. Nur dies kann man unter Erklären verstehen. Weil man nicht von der Idee einer solchen psychischen Welt ausgeht, kann man sich auch nicht bemühen, ein psychisches Phänomen aus allgemeinen elementaren Gesetzen zu begreifen. Spinoza hätte eben nur dann recht, wenn es keine Monaden gäbe. Zeitlose Gesetzmäßigkeit und historischer Zusammenhang in der realen Zeit ist ein Widerspruch.

Die Einheit der Natur ist begründet durch den allgemeinen Kausalzusammenhang. Wenn in Amerika ein Stein fällt, so muß dies auch in Europa seine Wirkung haben. Die Größe aber entzieht sich jeder Feststellung. Immerhin würde ein Laie sehr überrascht sein beim Anblick einer modernen chemischen Wage, die meßbare Abhängigkeiten berücksichtigt, an die der gewöhnliche Sterbliche kaum denkt. Man kann aber nicht nach elementaren Kausalgesetzen suchen, ohne von dieser Idee der allgemeinen Kausalität auszugehen. Will man das Ich aus der Psychologie eliminieren, indem man es für ein Gefühl oder einen Bewußtseinsinhalt ausgibt, so heißt das eigentlich nichts anderes, als daß man wirklich „eine" psychische Welt konstruieren will. Das Bewußtsein wäre nur der Ort, wo ein psychisches Element sich gerade befindet. Man müßte dann aber auch annehmen, daß ein Wirkungszusammenhang zwischen den Elementen verschiedener Monaden bestünde. Im allgemeinen aber beschränkt man sich von vornherein auf die Elemente des einzelnen Bewußtseins. Sucht man nach allgemeinen elementaren Gesetzen, so ist dies gänzlich ungerechtfertigt, und man beweist damit nur, daß man

nicht von der Idee „einer" gesetzmäßigen psychischen Welt, sondern von der des Individualsystems ausgeht. Man legt die Idee des Mikrokosmus zugrunde. Man treibt Individualpsychologie.

Der Ichbegriff ist natürlich nicht auf den erwachsenen Menschen zu beschränken. Er ist ein notwendiger Begriff der psychologischen Erkenntnis und kein empirisches Phänomen. Überall, wo wir von historischen Zusammenhängen ausgehen, denken wir ein Ich. Ob wir es „diese" Amöbe oder das Kind nennen, ist ganz gleichgültig. Es gibt nur die beiden Möglichkeiten: Ich oder Gegenstand, Wahrnehmungsurteil oder Erfahrungsurteil, historisches oder naturwissenschaftliches Urteil. Den Ichbegriff eliminieren heißt das Psychische verdinglichen.

Sollte der Begriff Element überhaupt einen Sinn haben, so könnte er nur darin liegen, daß eine Gesetzmäßigkeit zwischen diesen letzten Teilen besteht. Eine solche ist aber ohne das Medium des Raums nicht denkbar, was aber nicht etwa heißt, daß die Tatsache des „Wirkens" einen Raum voraussetzt. Schon aus der fehlenden objektiven Bestimmung des psychischen Elementes folgt die Unmöglichkeit des elementaren Gesetzes. Der Gegenstand der Naturwissenschaft ist nichts anderes als der Inbegriff gesetzmäßiger Beziehungen. Newton hat nicht an einem an sich bestehenden Ding „Masse" die Beziehung entdeckt, die wir Gravitation nennen, sondern er hat den Begriff Masse konstruiert. Diese ist nichts anders als das, wovon das Gravitationsgesetz gilt. Von den subjektiven Qualitäten der Welt abstrahieren, heißt: ihre Wesenhaftigkeit in gesetzmäßige Beziehungen auflösen. Wenn also der Naturwissenschaftler irgendwo ein Element Radium weiß, so sind damit, vorausgesetzt, daß die Wissenschaft am Ziele wäre, auch alle nur möglichen Veränderungen mitgesetzt, die sich dadurch ergeben könnten. „Das" Radium ist nichts anderes als die konstanten Beziehungen zu anderen Substanzteilen. Von

einer solchen objektiven Bestimmung kann aber in der Psychologie keine Rede sein. Wir zeigten, daß die Bestimmung des Erlebten nur darauf gehen kann, was das Subjekt für gleich hält. Selbst wenn aber auch eine objektive Bestimmung in diesem Sinne möglich wäre, so würde sich daraus für die Erkenntnis eines Zusammenhanges nichts ergeben. Die Bedeutung der Objektivität liegt ja allein darin, daß — sagen wir einmal: gleichgültig, wie der Gegenstand aussieht — seine Wirkung ein für allemal festgelegt ist. Diese Gesetzmäßigkeit ist aber in der Psychologie nicht etwa noch nicht erreicht, sondern kann überhaupt nicht als ihr Ideal gelten. Die psychische Wesenhaftigkeit ist ja gerade „wie die Welt aussieht", gerade das, wovon der Naturwissenschaftler abstrahiert, um zu dem Gesetz zu gelangen. Es gibt gar nicht eine Welt, in der das Element „rot" durch seine konstanten Beziehungen oder Wirkungen bestimmbar wäre. Fänden wir auch bei einem oder tausend Menschen immer eine und dieselbe Wirkung, etwa ein bestimmtes Gefühl der Erregung, so hätten wir nach einer historischen Begründung dieser Wirkung zu suchen. Psychologisch ist die Wesenhaftigkeit der Empfindung mit ihr selbst gegeben. Was ich von ihr aussage, ist eine Beschreibung, die ihre Wesenhaftigkeit nicht berührt. Ganz anders liegt es für das chemische Element. Seine Wesenhaftigkeit sind nur seine Beziehungen. Aus den Wirkungen kann man daher auf seine Qualität schließen. Psychologisch wäre das eine Absurdität. Die Anwesenheit eines Elements im Raum erklärt deshalb die Folge, weil diese eo ipso mitgesetzt ist. Die Naturwissenschaft braucht nur zu beschreiben, was das ist. Damit sind auch die Gesetze angegeben. Psychologisch kann man alles, was erlebt wird, auf das Genaueste beschreiben, ohne nur im Geringsten damit etwas erklären zu können, weil über die gesetzmäßigen Beziehungen damit nichts gesagt ist. Die Psychologie kennt keinen Gegenstandsbegriff, der nur Gesetze zum Inhalt hat, sondern nur die unmittelbaren Qualitäten. Damit fällt jeder

Versuch einer Erklärung schon fort. Denn diese besteht in nichts anderem, als daß das historische Faktum als ein zeitloses nachgewiesen wird. Erklärt ist etwas durch seine Unterordnung unter einen Gegenstand, von dem die Wirkung zeit- und raumlos gilt, während vorher eine Unklarheit besteht, von welchem historischen Faktor die Wirkung abhängt. Die Psychologie ordnet niemals ein Element einem allgemeinen Gegenstand unter, dessen zeitloses Wesen seine gesetzmäßigen Beziehungen sind. Ihre Allgemeinheit existiert nicht in einer objektiven Welt, sondern nur in dem Individualsystem. Sie erkennt eine Gleichheit des Erlebten an. Dadurch aber, daß ich eine Farbe unter den Begriff „Rot" einordne, habe ich sie keinem objektiven Gegenstand untergeordnet, und folglich kann die Bestimmung auch nichts erklären. Die absolute Qualität der Empfindung ist tatsächlich für die Psychologie gleichgültig. Soll hier überhaupt etwas durch die Erkenntnis begründet werden, so kann es nur das subjektive historische Erfahren sein. Man kann aber nicht gesetzmäßige Beziehungen zwischen psychischen Elementen suchen, ohne von der Idee auszugehen, daß diese Beziehungen zeitlos und überindividuell mit ihnen verbunden sind. Die Überindividualität ist für die Psychologie nur eine Regel mit Ausnahmen und kein Gesetz.

Die deskriptiv-historische Psychologie kann aber cum grano salis von gesetzmäßigen Zusammenhängen sprechen. Gemeint sind damit konstante Beziehungen von qualitativen Bestimmtheiten innerhalb eines zeitlichen Individualsystems. Diese konstante Beziehung liegt aber nur in dem Zusammensein von Phänomenen, ohne daß eine Theorie möglich wäre, die dieses Sein durch eine vorsichgehende Veränderung erklären könnte, was von dem Begriff des Naturgesetzes nicht zu trennen ist.

Das Gesetz ist die Zusammenfassung zeitlich und räumlich individueller Fakta unter einen Begriff. Die Wirkung des Radiums an einer Stelle im Raum ist nicht rätselhaft,

weil sie von allen Radiumelementen im Raum gilt. Diesem Raum entspricht in der Psychologie die Zeit. Der Naturwissenschaftler konstatiert Allgemeinheiten im Raum, Beziehungen, die sich in ihm wiederholen. Sucht der Psychologe aber nach Allgemeinheiten — und ohne sie wäre ja jede Erkenntnis von vornherein unmöglich —, so kann er nur nach Wiederholungen in der Zeit suchen. Die gesetzmäßigen Beziehungen stellen sich also dar als das wiederholte Zusammensein psychischer Phänomene in einem Teilmoment. Die Erkenntnis stellt fest, daß in diesem Individualsystem allgemein das Erlebnis a mit dem Erlebnis b zusammen ist. Das konstante Zusammensein von a und b wäre also das Gesetz, genau so wie in der Natur die Allgemeinheit in der Wiederholung im Raum begründet ist. Wir drücken die Erkenntnis aus, daß A, wenn er a erlebt, immer auch b erlebt. Dieses Gesetz entspräche dem Gesetz von dem Verhalten der Massen im Raum. Ein völlig anderes Gesetz aber wäre es z. B., daß A, wenn er c erlebt, immer auch d erlebt. Wir hätten also eine Unzahl von Gesetzen, d. h. eine Wiederholung des Zusammenseins von Erlebnissen. Da nun dies Zusammensein als Wahrnehmung psychologisch unerklärbar und nur naturwissenschaftlich erklärbar ist, so können wir sagen, jede Erfahrung kann zu einem psychologischen Gesetz werden, zu einem konstanten Zusammensein verschiedener Phänomene. Tatsächlich gelangen wir bei der Berücksichtigung des Bewußtseinsinhaltes nicht weiter. Andere psychologische Gesetze sind von diesem Standpunkt aus schlechterdings unmöglich. Gerade das aber, was den Wert der Gesetze in der Natur ausmacht, nämlich die Überindividualität oder die Zeitlosigkeit, fehlt in der Psychologie.

Wie man sieht, wenden wir uns damit gegen das sogenannte Assoziationsgesetz. Es ist ein Irrtum, daß dieses „Gesetz" als allgemeineres die unzähligen anderen Gesetze erklärt. Man hat es völlig unlogisch mit dem Gravitationsgesetz verglichen, und alle Ausdrucksweisen unserer psycho-

logischen Lehrbücher begünstigen dies. Man spricht davon, daß a — b nach sich zieht, wiedererweckt, hervorruft. Alles dies sind aber aus der Raumsprache entlehnte Ausdrücke. Tatsächlich sind sie aber nicht nur bildlich gemeint, sondern sie beruhen alle auf der Annahme eines räumlich substanziellen Zusammenhangs des Bewußtseins. Sonst wäre man nie darauf verfallen, die Assoziation als ein Gesetz, geschweige als eine Erklärung auszugeben.

Dies zeigt sich schon in der Fragestellung, nämlich in dem Verlangen, die Existenz eines Inhalts im Bewußtsein zu erklären. Diese Erklärung muß schon an dem einen Umstand scheitern, daß sie auf die Wahrnehmung schlechterdings nicht anwendbar ist. Sie hätte aber nur einen Sinn, wenn durch sie eine gemeinschaftliche Basis für das Psychische geschaffen würde. Die Unterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung setzt einen außerpsychologischen Gesichtspunkt voraus, nämlich die Wirklichkeit, die nur als Kategorie der Naturwissenschaft existieren kann. Nur diese kann eine Wahrnehmung erklären. Denn die psychologische Fragestellung wird dadurch abgeschnitten, daß der Gegenstand als im Raum existierend aufgefaßt wird.

Die Erklärung der Naturwissenschaft stützt sich auf den Begriff der Veränderung. Wir sagen wohl: wir sehen die Bewegung einer Kugel, aber schon das ist eigentlich eine Erklärung eines phänomenalen, historischen Faktums. Das Ursprüngliche wäre nur eine Zeitreihe von gänzlich unbestimmten optischen Eindrücken, wie sie das philosophische Denken annehmen kann. Daß eine Kugel jetzt hier und vorhin dort war, das sehen wir nicht, sondern das denken wir. Dieses Denken kann auch falsch sein, wie jedes Zauberkunststück beweist. Wir denken eine Identität in der Zeit bei relativer Ortsbestimmung. Dies ist die Grundtheorie oder Grundhypothese der Naturwissenschaft. Wir gehen von einem Dasein aus, und das θαυμάζειν kann nur beginnen bei einer Veränderung dieses Daseins. Das spätere Erlebnis der Kugel

muß erklärt werden, heißt nichts anderes, als daß wir wissen müssen, wo sie herkommt. Durch ihre Bewegung erklären wir uns schon die Zeitreihe unserer Erlebnisse. Die Naturwissenschaft besteht letzten Endes in der Konstruktion ewiger, zeitloser Teile, deren Ortveränderung in der Zeit die Phänomene erklärt. Diese Erklärung setzt also die dauernde Existenz überhaupt voraus. Sie ist die erste denknotwendige Hypothese für die Objektivierung der Phänomene. Dieses Denken hat seine Berechtigung nur dadurch, daß so und nicht anders eine objektive Welt „Natur" aus den historischen Phänomenen konstruiert werden kann. Es gibt nicht einen Glauben an die Realität der Außenwelt, sondern den Willen, sie zu schaffen, d. h. objektiv zu denken. Glauben kann man nur, daß die Tat gelungen ist. Die historischen Phänomene sind aber an sich nicht erklärbar, denn das würde heißen, die Existenz der Welt erklären. Die Erklärung kann sich dem Sinne des Begriffs nach nicht auf die Existenz überhaupt, sondern nur auf einen speziellen Ort beziehen. Erklären heißt die objektive Welt konstruieren, die Wirklichkeit, an die das subjektive Bewußtsein gebunden ist. Die Zeitreihe des Bewußtseins erklären, hieße nichts anderes, als die Welt aus dem Nichts heraus zu erklären. Nur die historische Konstellation der Substanz ist erklärbar. Behauptet man, daß es auch der Inhalt des individuellen Bewußtseins ist, so könnte dies gar nichts anderes besagen, als daß man einen Moment als eine solche historische Konstellation des psychischen Raumes auffaßt. Tatsächlich ist dies auch die Auffassung der Elementarpsychologie. Denn einen anderen Zweck kann die objektive Bestimmung psychischer Elemente gar nicht haben. Ganz deutlich wird dies bei der Erklärung der Vorstellung durch die Assoziation.

Gibt man den Unterschied von Wahrnehmung und Vorstellung als einen außerpsychologischen zu, bezeichnet man beide als Komplexe psychischer Elemente, so muß man fragen, mit welchem Recht man dann die Erklärung auf eine

Gruppe von Elementen einschränkt. Behauptet man, daß im Falle der Vorstellung ein Element a reproduziert wird, so müßte man folgerichtig auch behaupten, daß im Falle der Wahrnehmung ein Element a reproduziert wird. Wie man sich den Unterschied von der Gehirnphysiologie aus denkt, wäre gleichgültig. Ob man dort einen Unterschied zwischen peripherer und zentraler Erregung denkt, kommt für unser Problem nicht im geringsten in Betracht. Wenn man behauptet, daß ein Element a reproduziert werden kann, und man den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung ablehnt, so muß man immer, wenn das Element a im Bewußtsein anwesend ist, es als eine Reproduktion auffassen. Das Wahrnehmungselement müßte genau so wiedererweckt worden sein, wie das Vorstellungselement. Nehme ich heute etwas wahr, was ich gestern schon wahrgenommen habe, so muß die Elementarpsychologie behaupten, daß die gestrigen Elemente wiedererweckt worden sind. Denn für die Bestimmung der psychischen Elemente ist es ganz gleichgültig, ob der Gegenstand wirklich existiert oder nicht. Zu dieser Behauptung wird man sich nicht leicht bekennen. Aber meines Erachtens ist die Erklärung der Vorstellung durch die Reproduktion genau so ungereimt, und dies liegt schon in dem Versuch zu erklären. Es gibt eben keine vergangenen psychischen Elemente, sondern nur das Wiedererleben des Früheren. Darin sind Wahrnehmung und Vorstellung tatsächlich gleich. Die eine läßt sich aber psychologisch auch ebensowenig erklären wie die andere. In beiden Fällen gelangt nicht etwas ins Bewußtsein, was vorher anderswo existiert hat.

Bei einer Wahrnehmung verzichtet man auf eine psychologische Erklärung, weil der Gegenstand wirklich im Raum ist. Alle Gesetze der Optik, alle Tatsachen der Gehirnanatomie sind keine psychologischen Erklärungen. Man begnügt sich mit der Konstatierung, daß a, b, c wahrgenommen wird. Man beschreibt also das Erlebnis und zwar historisch.

Genau so muß man aber auch mit der Vorstellung verfahren. Man kann nicht mehr tun, als daß man beschreibt, was vorgestellt wird. Hält man die Wirklichkeit des Gegenstandes im Raum für eine Erklärung der Wahrnehmung, so gäbe es auch nur eine Erklärung der Vorstellung, nämlich durch die momentane Raumkonstellation, zu der auch das Gehirn gehört. Spricht man aber davon, daß Elemente reproduziert werden, so müßte das für beide Fälle zutreffen, oder es ist im einen Fall ebenso töricht wie im andern. Wir können bei der Vorstellung nichts anderes tun, als bei der Wahrnehmung, nämlich beschreiben, was erlebt wird. In beiden Fällen handelt es sich um ein Wiedererleben. Hier rächt sich aber die Unsinnigkeit, die Sinnesdata oder Qualitäten als psychische Elemente zu bezeichnen. Nicht dasselbe psychische Element wird wieder erlebt, sondern dieselbe Raumbestimmtheit. Damit ist alles gesagt. Nun sind die Fälle für die Beschreibung ganz gleich. Beidemal wird eine Raumbestimmtheit wieder erlebt. Meinetwegen mag man auch sagen, daß dieselben Bestimmtheiten im Bewußtsein sind, man kann aber nicht die Existenz dieser Bestimmtheiten durch die Bewegung der Elemente erklären. Kein psychisches Element taucht wieder auf, sondern dieselbe Raumbestimmtheit wird wiedererlebt. Ebenso wenig wie bei der Wahrnehmung wird bei der Vorstellung ein Element reproduziert. Es wird dasselbe im Raum zeitlich wiedererlebt. In einem Fall ist der Inhalt durch die Naturwissenschaft objektivierbar — der Gegenstand existiert wirklich. Im andern Fall ist dies nicht möglich — der Gegenstand wird nur vorgestellt. Für die Psychologie ist diese Objektivität ganz gleichgültig. Nur die Ansicht des Subjekts darüber kommt in Betracht, ob es den Gegenstand für wirklich hält oder nicht. Es liegt dies also genau so wie bei der Gleichheit. Der Versuch, die Vorstellung zu erklären, setzt eo ipso die Idee der psychischen Substanz voraus. Nicht in der Vorstellung, sondern gerade in dem Element steckt die Versubstanziali-

sierung oder Verdinglichung des Psychischen. Behauptet man, daß ein psychisches Element reproduziert wird, so nimmt man an, daß nicht eine historisch-logische Gleichheit, sondern eine reale Identität der Elemente existiert, und dies heißt: eine Substanz voraussetzen.

Die Beschreibung begnügt sich damit, zu konstatieren, was erlebt wird. Wir wiesen oben nach, daß diese Bestimmung immer nur eine historische Gleichheit innerhalb eines Individualsystems feststellt. Dies trifft für die Wahrnehmung genau so zu wie für die Vorstellung. Die Konsequenz daraus wäre allerdings die, daß wir einen ersten Eindruck niemals bestimmen können. Wenn wir einen Blindgeborenen operieren, so können wir nicht sagen, was er als ersten optischen Eindruck erlebt, denn unsere Bestimmung sagt für sein Bewußtsein garnichts. Pickt aber ein neugeborenes Huhn nach dem ersten Korn, so können wir sein Erlebnis bestimmen innerhalb eines historischen Systems, der Gattung. Würden wir etwa bei dem operierten Blinden eine spezifische Reaktion wahrnehmen, so könnten wir auch vielleicht sofort den optischen Eindruck auf Grund der historischen Gleichheit innerhalb des Zeitsystems „Gattung“ bestimmen. Auf die absolute Qualität kommt es eben der Psychologie niemals an. Es gibt keine objektive Bestimmung, sondern nur eine historisch-subjektive in einem Zeitsystem. Nehmen wir einmal ein Urbewußtsein an, so ließe sich der erste Eindruck nie bestimmen. Seine Bestimmung würde schon besagen, daß das Erlebte einem Früheren gleich ist. Erst den zweiten Eindruck könnten wir bestimmen, nämlich hypothetisch eine Gleichheit mit dem ersten annehmen, wenn die Reaktion auf die Eindrücke dieselbe wäre. Mit viel weniger Sicherheit könnten wir im andern Falle behaupten, daß die Erlebnisse verschieden waren. Auf diese Hypothesen sind wir solange angewiesen, bis wir in dem eigenen Urteil des Subjektes einen sichern Maßstab der Bestimmung haben. Auch die Naturwissenschaft stützt sich nur auf eine Gleichheit

und nicht auf eine absolute Bestimmung. Nur gilt diese Gleichheit in dem Raum, der für alle Individuen gültig ist, während psychologisch eben der Raum durch die Zeitreihe des Subjekts ersetzt ist. Erlebt dieses etwas absolut Neues, so käme für die Psychologie nur diese formale Bestimmung „Neues“ in Betracht, woraus wir den Fortgang des Bewußtseins verstünden. Das Anderssein hat in der Psychologie ja auch keine objektive Bedeutung, sondern nur eine subjektive für ein individuelles Bewußtsein. Käme aber die Qualität des Inhalts in Betracht, so wäre er nicht absolut neu, sondern tatsächlich früheren Erlebnissen gleich. Sieht jemand zum ersten Male ein Automobil, so kann trotzdem eine Gleichheit mit früheren Erlebnissen bestehen. Es wird vielleicht ein großes Tier erlebt. Es wäre aber ein absoluter Fehler, wenn man sagen wollte: Die Wahrnehmung des Autos ruft die Vorstellung eines Tieres hervor. Das würde dem entsprechen, daß bei dem Farbenblinden die Wahrnehmung Rot die Vorstellung Grau hervorruft, oder daß überhaupt jedes psychische Element der Wahrnehmung reproduziert wird. Das Auto existiert für mich als eine Bestimmung der Welt, aber nicht für den Betreffenden. Genau so, wie eine Bestimmtheit Rot einer andern gleich ist, ist hier ein Komplex von Bestimmtheiten einem andern gleich.

Die Beschreibung muß also dabei stehen bleiben, welche historische Gleichheit zwischen dem Erlebten besteht. Die erklärende Psychologie will die Existenz dieses Inhalts erklären, indem sie ihn allerdings nur im Falle der Vorstellung, reproduziert sein läßt. Das Wesentliche dabei ist, daß man, wenn man dies nicht als Beschreibung, sondern als Erklärung auffaßt, aus der subjektiven Gleichheit eine reale Identität macht. Man begnügt sich nicht damit, daß das gleiche erlebt wird, wie früher, sondern man meint, daß dieselben Elemente jetzt wieder im Bewußtsein sind, dort hineingezogen wurden. Solche Identität der Teile, die in der Zeit den Ort wechseln können, kann es nur im Raum geben.

Man kann die psychologische Theorie gar nicht anders auffassen, als daß das Element in einem andern Raum, den man Gedächtnis nennt, weiterexistiert und nun wieder in den Bewußtseinsraum gelangt. Sieht man von dem Raum ab, so ist die ganze Reproduktion als erklärende Theorie sinnlos. Erklärung und Substanz sind nicht zu trennen. Nur das Hier oder Da läßt sich erklären. Da das Bewußtsein aber kein Raumausschnitt aus einer Substanz ist, so kann ich auch die Anwesenheit eines Elements in ihm nicht erklären, denn damit würde man voraussetzen, daß es als Teil der Substanz zeitlos existiert und das Problem nur in dem Ort liegt.

Daß man an eine Identität der Elemente innerhalb der Zeit glaubt, ergibt sich daraus, daß man die Ähnlichkeitsassoziation bekämpft. Für die beschreibende Psychologie liegt der Fall so, daß ein Erlebnis dem andern folgt, wenn das erste irgend eine Bestimmtheit hat, die schon einmal mit einer andern des zweiten zusammen erlebt war. Natürlich bedeutet dies keine Erklärung, sondern wir beschreiben nur den logischen Zusammenhang des Erlebten. Wie das Erlebnis zustande kommt, entzieht sich jeder vernünftigen Fragestellung. Ich weiß nur, daß etwas früher schon einmal erlebt war, und zwar zusammen mit einer andern Bestimmtheit, die jetzt dem Erlebnis voranging. Dabei ist es nun ganz gleichgültig, ob ich eine Ähnlichkeit oder Gleichheit behaupte. Denn da es nur auf die subjektive Gleichheit ankommt, so ist der Unterschied überhaupt nicht zu machen. Es ist doch für die Gleichheit bedeutungslos, ob die Inhalte gleichzeitig im Bewußtsein sind oder nicht. Behauptet man, daß in der Zeit das gleiche Element wiederkehrt, so müßte man auch annehmen, daß, wenn ich zwei gleichzeitige Farben für gleich halte, das gleiche oder „ein“ Farbenelement im Bewußtsein ist. Vom Standpunkt der Naturwissenschaft aus gibt es nun keine Gleichheit des Erlebten. Es werden sich niemals im Leben die Schwingungen im mathematischen

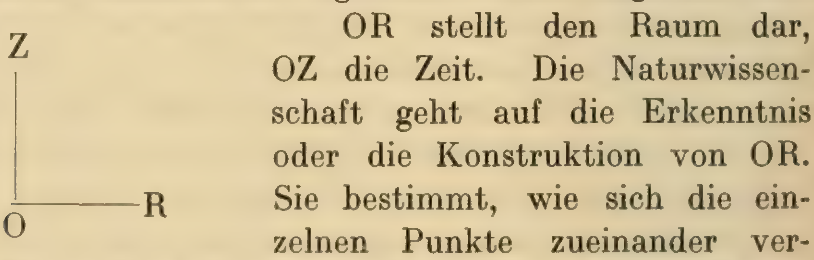
Sinne als gleich wiederholen, die einem Ton entsprechen. Da es aber gar nicht auf eine solche objektive Gleichheit ankommt, so ist es ganz gleichgültig, ob ich von der Gleichheit der Farben spreche, oder ob ich mich vorsichtig ausdrücke und nur von Ähnlichkeit spreche. Die historische Gleichheit ist eben selbst nur ein Grad der Ähnlichkeit, da sie immer nur subjektiv ist. Macht man überhaupt einen logischen Unterschied zwischen beiden und legt man so großes Gewicht darauf, daß ein gleiches Element da sein muß, oder daß die Vorstellungen ein Element gemeinsam haben, so beweist man damit nur, daß man die subjektive Gleichheit des Erlebten in eine reale Identität im psychischen Raum umgedacht hat. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht. Im Raum gibt es eine objektive Gleichheit. Ein Element Radium ist objektiv dem andern gleich, ohne mit ihm identisch zu sein. Man kann aber nicht behaupten, daß das Element „Rot" immer mit den Elementen a oder b verbunden ist. Von „dem" Radium kann ich eine Beziehung behaupten, weil es nur „eine" Natur gibt. Die Verbindung mit a oder b kommt aber nicht „dem" Rot zu, sondern nur dem einen Erlebnis, das in einer bestimmten Zeit von einem bestimmten Individuum gemacht worden ist. Geht man also von den Elementen aus, so ist nur dieses individuelle Element „Rot" mit a oder b verbunden. Eine objektive Gleichheit mit einem individuellen Element kann aber nichts anderes heißen als dasselbe Element. Denn um eine Unterordnung unter den Gegenstandsbegriff „Rot" in der psychischen Welt kann es sich nicht handeln. Man erklärt also die Vorstellung daraus, daß ein und dasselbe Element in einem Zeitpunkt M und M^1 im Bewußtsein ist und dieselben Elemente hervorruft, mit denen es damals zusammen war. Es kommt mir vor allem darauf an, daß dies nicht eine bildliche Ausdrucksweise ist, sondern als Tatsache von der Psychologie angenommen wird. Nur so kann man an eine Erklärung des Vorgestellten glauben. Die Gleichheit existiert eben nicht

„im“ Bewußtsein, sondern „für“ das Bewußtsein. Die Allgemeinheit, der ich das einzelne unterordne, existiert nur in dem Individualsystem. Dafür aber ist es ganz gleichgültig, ob eine Gleichheit oder nur Ähnlichkeit besteht. Jemand kann etwas für gleich halten, wo ein anderer nur eine Ähnlichkeit sieht. Allerdings kann die Ähnlichkeitsassoziation nichts erklären; aber gerade, daß man ihr das als Vorwurf anrechnet, beweist eine falsche Auffassung des Gleichen.

Das berühmte Assoziationsgesetz ist so, wie es die Elementarpsychologie auffaßt, überhaupt kein psychologisches Gesetz. Es ist nicht der Gravitation zu vergleichen, sondern höchstens der Kausalität. Das Wort Assoziation hat überhaupt nur einen Sinn, wenn man darunter den eigentümlichen Strukturzusammenhang des Bewußtseins versteht, der sich darin zeigt, daß gewisse erlebte Inhalte eine Verbindung eingehen und andere nicht. Will man absolut die Assoziation mit irgend etwas im Raum vergleichen, so kann es nur die Cohäsion, nicht die Gravitation sein. Dieser Strukturzusammenhang, die Assoziation, hat psychologisch die Bedeutung des Gesetzes in der Natur. Daß das Element a mit b oder c verbunden ist, wäre das Gesetz in dem Individualsystem, das etwa dem Raumgesetz vergleichbar wäre, daß mit A immer die Wirkung B verbunden ist. Der Fehler der Assoziationstheorie ist der, daß sie die Konstanz der Beziehung selbst erklären will. Dies würde aber logisch der Behauptung entsprechen, daß die Wiederholung der Gravitation im Raum durch ein besonderes Gesetz erklärt werden müsse. Man müßte etwa denken, daß die Masse durch eine spezielle Kraft die Anziehungskraft nach sich zöge. Daß man überhaupt den Versuch macht zu erklären, warum „jede“ Masse im Raum anzieht, wäre die Absurdität. Genau so unlogisch aber ist die Assoziationstheorie. Sie will tatsächlich nichts anderes, als die gleiche Wirkung des Gleichen in einem System erklären. Woher es kommt, daß das Er-

lebte wiedererlebt wird, läßt sich nicht erklären, weil der fragliche Moment keine historische Konstellation einer zeitlosen Substanz ist, weil das Bewußtsein kein Raumausschnitt ist. Ein Naturgesetz kann nur die Beziehungen festlegen, die im zeitlosen Raum sich wiederholen. Diesem Raum aber entspricht in der Psychologie die Zeit. Das Allgemeine kann daher nur Wiederholungen in der Zeit zusammenfassen. Diese erklären wollen, hieße die Identität mit sich selbst oder das System-sein erklären. Weil ein Element Radium im Raum ebenso wirkt wie das andere, deswegen können wir sagen: „das" Radium wirkt so und so. Weil in der Zeit ein Erlebnis a ebenso wie das andere mit b und c verbunden ist, deswegen können wir sagen: a ist mit b und c eine Einheit oder Assoziation eingegangen. Die Wiederholung als ein besonderes Geschehen entzieht sich aber jeder Erklärung. Sie ist ja gerade dadurch begriffen, daß man die Beziehung von einer Allgemeinheit aussagt. Diese Allgemeinheit existiert aber für die Psychologie nur innerhalb eines zeitlichen Individualsystems.

Damit erlangt allerdings die Zeit in der Psychologie eine ganz andere logische Bedeutung als in der Naturwissenschaft. Für die historische Erkenntnis ist die Gegenwart nur ein Teil des Systems, entsprechend dem individuellen Raumausschnitt als Teil des Raumsystems. Damit ist gesagt, daß sie logisch nicht als Folge betrachtet wird, genau so wenig, wie der Raumteil als Folge anderer Teile aufgefaßt wird.



OR stellt den Raum dar, OZ die Zeit. Die Naturwissenschaft geht auf die Erkenntnis oder die Konstruktion von OR. Sie bestimmt, wie sich die einzelnen Punkte zueinander verhalten. Dieses Verhalten ist zeitlos. Die gleichen Raumteile werden zu Gegenstandsbegriffen zusammengefaßt. Diese Beziehung der Punkte zueinander ist aber an sich eine Ver-

änderung in der Zeit. Es ist unmöglich, eine Beziehung eines Punktes zu einem andern zu erkennen oder — sagen wir einmal — wahrzunehmen, ohne daß irgend eine Veränderung vor sich geht. Diese Veränderung aber ist notwendig an die Zeit gebunden. Infolgedessen wird der Zeitverlauf als Folge erklärbar oder erkannt. Jede Gegenwart in der Natur ist in unserm Koordinatensystem darstellbar durch eine Projektion auf OR. Die Natur ist gleichsam das Fortrücken von OR auf der Ordinate OZ. Die Naturwissenschaft wäre vollendet, wenn sie alle Unterschiede der Punkte und alle nur möglichen Beziehungen zwischen ihnen erkannt hätte. Ein jeder Zeitmoment ist abhängig von der vorangehenden Konstellation der zeitlosen Punkte, die die Naturwissenschaft als Teile von OR konstruiert. Gehen wir nicht von dieser Idee aus, so gäbe es keine allgemeingültige Erfahrung, sondern nur einen historischen Bericht von der Welt, keine Darstellung in den zeitlosen platonischen Ideen. Wollen wir aber OZ erkennen, so ist dies eben der Gegenstand, der logisch vollkommen OR entspricht, d. h. OZ existiert für uns als eine Einheit. Es handelt sich etwa um die psychologische Erkenntnis von Goethes Leben; eine Erkenntnis ist nur möglich durch die Aufzeigung von Allgemeinheiten. Diese setzt ein begrenztes System voraus, wenn auch die Grenze nur Ideal ist. Für die psychologische Erkenntnis liegt die empirische Grenzenlosigkeit in der Vergangenheit über O als Anfang von „Goethe“, hinaus. Dieses eine System ist Goethes Leben. In ihm habe ich nach Allgemeinheiten zu suchen, nach Wiederholungen von Zusammenhängen. Ich fasse also die Einzelerlebnisse als Teile nebeneinander auf und stelle Verschiedenheiten und Gleichheiten fest. Damit ist aber gesagt, daß ich sie nicht als Folge betrachte. Das Leben Goethes spielt sich nicht „in“ der Zeit ab, sondern es ist ein Teil der Zeit selbst. In der Zeit abspielen kann sich nur die zeitlose Substanz im Raum. Wenn ich etwas erkennen will, so muß es existieren. Als Folge kann ich nur

das erkennen, was als Veränderung einer Existenz existiert. Die Lageänderung der Magnetnadel kann ich als Folge erkennen, ihre momentane Stellung in der Zeit als Veränderung der vorhergehenden. Betrachte ich aber die Zeit selbst, so ist der eine Moment deshalb keine Folge des vorhergehenden, weil nichts da ist, was ich schon vorher kannte und was sich jetzt verändert hat. Es ist nur ein Teil da, dessen Gleichheit mit andern, die in diesem Falle vorangegangen sind, ich erkennen kann. Aus dem Moment kann man also auf eine allgemeine Beziehung schließen, die in dem vorliegenden System herrscht. Die wichtigste Konsequenz daraus ist die: Man kann alles, was psychisch geschieht, verstehen, man kann aber niemals mit Sicherheit sagen, was geschehen wird. Das letztere ist nur dadurch möglich, daß ich den zeitlosen Raum kenne, seine momentane Ordnung und die Beziehungen, die zwischen ihr und der späteren maßgebend sind. Das Psychische aber ist nur eine Zeitreihe mit Wiederholungen. Während für die Naturwissenschaft die wirkliche Existenz in dem Raum besteht, gibt es für die Psychologie keine andere Existenz als die Zeit. Ich muß die Realität, die ich erkennen will, als existierend denken. Die Gegenwart ist also nur ein Teil des Gegenstandes, den ich erkennen will, während sie naturwissenschaftlich nur eine Erscheinungsform des Raumes ist, den man als wirklich existierenden Gegenstand erkennen will. Selbstverständlich existiert diese Wirklichkeit nur als Gegenstand der Denkkonstruktion zu dem Zweck, τὰ φαινόμενα διασώζεσται, wie es Plato ausgedrückt hat.

Jedes Erlebnis ist ein historisches Faktum. Genau so wenig wie ich psychologisch die Erfahrungen des Individuums erklären kann, die in der Außenwelt ihren Grund haben, kann ich die Erlebnisse psychologisch erklären, denen keine Realität im Raum entspricht. Ebenso wie aber die Erfahrung des Individuums niemals restlos durch die Außenwelt bestimmt ist, so daß tatsächlich ein psychologischer Rest zurückbleibt, ebenso bleibt auch bei dem

Verständnis der Vorstellung ein psychologischer Rest bestehen. Darauf komme ich gleich zurück.

Unsere Erkenntnis des Bewußtseinsinhalts stellt Wiederholungen von Erlebnissen fest. Diese erklären wollen, hieße die Existenz der Welt erklären. Denn diese ist nichts anderes als die Zeitreihe der Monaden. Unsere naturwissenschaftliche Erklärung ist deswegen niemals absolut, weil eine historische Konstellation zu unseren Gesetzen immer vorausgesetzt ist. Die Zeitreihe des Bewußtseins erklären wollen, hieße die reale Geschichte der Welt erklären. Ob sich einige Erlebnisse objektivieren lassen, spielt keine Rolle. Psychologisch kann ich nur die subjektiv logischen Zusammenhänge aufzeigen, die zwischen den Erlebnissen existieren. Ich kann sagen: diese Bestimmtheit wurde schon einmal oder öfter erlebt, oder: was ich jetzt erlebe, habe ich früher einmal mit einer andern Bestimmtheit zusammen erlebt, die ich im vorhergehenden Moment wieder erlebt habe. Ich kann dies aber auch so ausdrücken: es hat sich in meinem Leben eine Assoziation mehrerer Bestimmtheiten wiederholt. Cum grano salis kann ich diese Assoziation als ein allgemeines Gesetz annehmen, nur handelt es sich nicht um eine objektive Folge, weil es sich gar nicht um eine objektive Zeit handelt. Ob es wirklich ein Moment ist, in dem ich die Bestimmtheiten a und b zusammen erlebt habe oder ob es eine Zeitfolge war, ist für die Assoziation ganz gleichgültig. In dieser Unterscheidung der subjektiven Folge und der objektiven besteht ja gerade der Unterschied zwischen Kausalität und Assoziation, durch den Kant Hume widerlegt und die Kausalität logisch begründet hat. Es gibt eben psychologisch gar keine objektive Zeitbestimmung. Der „wirkliche" Zeitverlauf ist nur möglich durch die Objektivität der Folge, wie sie die Naturwissenschaft konstruiert. Man spricht daher von zeitlicher Berührung der Bestimmtheiten. Betrachte ich einmal diese als gegeben, so kann ich sagen, eine Folge von Bestimmtheiten hat sich wiederholt. In diesem Sinne ist

jede Assoziation ein historisches subjektives Gesetz. Handelt es sich um eine Folge von wahrgenommenen Bestimmtheiten, so kann sie durch die Theorie der Naturwissenschaft erklärbar sein, wenn die Folge nicht nur für mein Bewußtsein existiert, sondern für jedes Bewußtsein. Die subjektive Zeitfolge wird durch das zeitlose Gesetz objektiviert. Für die Psychologie kommt aber nur in Betracht, ob das Subjekt die Folge für objektivierbar, für wirklich hält oder nicht. Was im Bewußtsein aber Folge ist, braucht objektiv nicht Folge zu sein, sondern kann objektiv gleichzeitig sein und nur nacheinander bewußt werden. So etwa, wenn ich der Reihe nach verschiedene Bestimmtheiten eines Körpers wahrnehme. Man kann also die Assoziation als eine historisch entstandene Folge bezeichnen, die sich mit dem einen Glied selbst wiederholt. Dem Gesetz fehlt aber einmal die Zeitlosigkeit, zweitens die Objektivität der Folge, denn wenn b auf a folgte, so kann umgekehrt später a auf b folgen. Tatsache ist, daß sich ein zeitliches Zusammensein — wobei über die Folge oder Gleichzeitigkeit nichts ausgemacht ist — im Individualsystem wiederholt. Die Assoziation ist die allgemeine Beziehung, die wir in dem System erkennen. Hält man irgend etwas durch das Assoziationsgesetz für erklärt, so entspräche das dem, daß der Physiker mit seinen Untersuchungen aufhört und verkündet: die Natur ist durch das Gesetz der Kausalität erklärt. In Wahrheit ist dies absolut der Standpunkt unserer psychologischen Lehrbücher. Es ist unbegreiflich, wie man eine Psychologie exakt nennen kann, die ihre vermeintlichen, stets nur formalen Gesetze wegen der Fruchtlosigkeit dem einzelnen Fall gegenüber mit dem Trägheitsgesetz der Naturwissenschaft vergleichen kann. Die erste Bedingung von Exaktheit ist nicht das Hippsche Chronoskop, sondern die Logik. Allerdings läßt sich aus dem Gesetz der Trägheit kein einziges Geschehen erklären, aber nur deswegen nicht, weil die Trägheit nur eine qualitative Komponente des Geschehens ist. Um

das Geschehen darstellen zu können, gehören neben diesem Gesetze noch andere. Das Assoziationsgesetz ist aber keine Komponente des psychischen Geschehens, sondern höchstens mit der Kausalität in der Natur überhaupt zu vergleichen. Das Gravitationsgesetz hat Newton entdeckt. Vor ihm wußte man nichts davon. Daß aber der Mensch durch Dinge an andere erinnert wird, wußte man auch, bevor die Psychologie das Gesetz entdeckte. Unser Wissen ist nicht im geringsten dadurch bereichert worden. Denn wir verstehen keine Erinnerung dadurch besser. Glaubt man aber dies, so kann das nur daran liegen, daß man die Bildersprache der Theorie für Wahrheit nimmt. Der Psychologe versteht durch keine Theorie nur irgend ein Phänomen besser als der „Laie". Verstehen tue ich das Vorstellungserlebnis eines Individuums nicht durch das Assoziationsgesetz, sondern durch die Kenntnis seiner Vergangenheit, d. h. seiner Geschichte. Wenn man sagt, die Vorstellung sei durch Assoziation erklärt, so wiederholt man nur, daß es sich um eine Vorstellung und nicht um eine Wahrnehmung handelt. Verstanden habe ich sie dann, wenn ich die spezifische Assoziation in unserm Sinne herausgefunden habe, und ihre historische Entstehung in der Geschichte des Individuums kenne. Natürlich bedeutet diese Erkenntnis keine Erklärung, sondern nur eine historische Beschreibung.

Dieser Gegensatz zeigt sich besonders bei dem Problem des Wiedererkennens. Die Sucht nach Verdinglichung verfälscht auch hier schon die Stellung des Problems. Man fragt darnach, was im Bewußtsein anwesend ist, und findet oder besser, man konstruiert neben den Empfindungselementen ein Wiedererkennungsgefühl oder Bekanntheitsgefühl. Dieses letztere kann als Tatsache nicht geleugnet werden. Es gibt Fälle, wo man genau weiß, daß man etwa eine Person kennt, aber nicht sagen kann, wer sie ist, wo und wann man sie gesehen hat. Dieses Bewußtsein ist mit einem charakteristischen Gefühl verbunden, das man Bekanntheitsgefühl nennen

kann, obwohl eine feinere Psychologie den Zustand viel differenzierter beschreiben kann. Diese Gefühle aber meint die Elementarpsychologie offenbar nicht. Für sie sollen sie entweder das Wiedererkennen erklären oder selbst das Wiedererkennen sein. Darüber ist man sich nämlich selber nicht ganz klar, ebenso wenig darüber, ob diese Gefühle bewirkt sind durch die Reste der früheren Vorstellung im Hintergrund des Bewußtseins, oder ob sie selbst diese Reste sind. Mich interessiert es noch weniger, da ich die ganze Vorstellungsweise als eine Verdinglichung des Bewußtseins ablehne. Diese liegt darin, daß man das historische Faktum des Wiedererkennens in ein Nebeneinander von Elementen, die in einem Zeitpunkt existieren, auflösen will. Es gibt gar kein Phänomen „Wiedererkennen“, wenn man von dem momentanen Bewußtseinsinhalt und nicht von dem historischen Ich ausgeht.

Wir wiesen oben nach, daß jedes Gleichsein innerhalb des zeitlichen Individualsystems im Vergleich zu dem Raum völlig richtig als ein Fürgleichhalten seitens des Individuums dargestellt werden kann. Wenn ich also sage, daß ein Element a im Bewußtsein ist, so heißt das schon, daß das Individuum das jetzt Erlebte einem früheren Erlebnis für gleich hält. Von Wiedererkennen würde ich nur dann sprechen, wenn eine Identität zum Gegenstand eines Urteils gemacht wird. Man kann aber leben, ohne urteilend zu erkennen. Wären wir in jedem Augenblick Historiker oder Psychologen, so kämen wir als handelnde Wesen nicht von der Stelle. Dieses Fürgleichhalten kann aber gar kein erklärbares Problem sein, sonst müßte man auch zu erklären versuchen, warum ein Element Radium dem andern gleich ist. Da ist der gleiche Inhalt, aber kein Phänomen neben ihm. Die psychologische Bestimmung ist eine Bestimmung des historischen Subjekts und nicht eines Raumausschnitts „Bewußtseinsinhalt“. Nur dann gibt es ein Wiedererkennen. Wenn ein primitiver Organismus auf gleiche Inhalte gleich reagiert,

so nehme ich auch an, daß er gewisse Inhalte für gleich hält. Denn objektiv gibt es nicht zwei Reize, die gleich sind. Nur für das Subjekt existiert die Gleichheit. Seltsamerweise will man auch das Wiedererkennen in eine Assoziation auflösen, wo es doch klar ist, daß sie selbst auf dem Wiedererkennen erst beruht. Wenn ein Wahrnehmungseindruck einem früheren gleich ist, so kann dieser nicht erst durch Assoziation wiedererweckt worden sein, denn er ist ja eben schon da. Jede Assoziation setzt aber eine solche Gleichheit mit der Vergangenheit voraus. Ich wüßte aber auch nicht, was das Gefühl uns helfen soll. Es wäre seltsam, wenn man an einem qualitativen Gefühl merken sollte, daß ein gleiches Element erlebt wird. Nur durch den Namen „Wiedererkennungsgefühl“ täuscht man sich über die Unhaltbarkeit der Voraussetzungen hinweg. Das Gleichhalten ist überhaupt die Voraussetzung für den historischen Zusammenhang, da es nur ein anderer Name für die subjektive Gleichheit ist. Es wäre unmöglich, eine historische Einheit der Welt gegenüber anzunehmen, ohne von dem Gleichhalten der Inhalte durch das historische Subjekt auszugehen. Bei den Elementen tut dies auch die Elementarpsychologie, wenn sie die Inhalte einer Allgemeinheit unterordnet. Die Bestimmung einer Empfindung als rot ist eine Bestimmung des Subjekts, nämlich dessen, was es für gleich hält. Es besteht aber gar kein Unterschied zwischen einer willkürlich abstrahierten Bestimmtheit und einem Komplex von solchen. Hier besteht das Problem nur in der Formung vieler Bestimmtheiten zu einer Einheit. Diese braucht sich aber keineswegs mit der Einheitsformung eines andern zu decken. Schon in der Beschreibung des Erlebten steckt eine psychologische Erkenntnis. Unsere Psychologen würden sagen: das Individuum sieht eine Gabel, erkennt sie aber nicht wieder. Das kann aber ganz falsch sein. Wenn es den Gegenstand nicht für eine Gabel hält, so sieht es auch keine Gabel. Wenn ich jemandem einen Ton zu hören gebe und

gleich darauf einen anderen, der um wenige Schwingungen differiert, und behaupte, daß das Individuum zwei verschiedene Töne gehört hat, so ist diese Beschreibung absolut falsch, wenn das Individuum keinen Unterschied zwischen den Tönen bemerkt. Genau so liegt es aber im ersten Beispiel. Ich halte den Gegenstand für eine Gabel, für mich existiert ein Komplex von Bestimmtheiten, der unzähligen früher erlebten Komplexen gleich ist, und den ich Gabel nenne. Zeige ich einem Kinde denselben Raumgegenstand — ich vermeide es, von den pathologischen Fällen der Aphasie usw. zu sprechen —, so erlebt es keine Gabel, weil dieser Komplex von Bestimmtheiten für sein Bewußtsein noch nicht existiert. Daß auf der Netzhaut dasselbe Bild entsteht, ist völlig gleichgültig, wie es gleichgültig ist, ob „wirklich“ verschiedene Schallwellen das Ohr treffen. Mit der Konstatierung der qualitativen Bestimmtheiten der sogenannten Elemente beginnt schon das Wiedererkennen oder das Gleichhalten, denn meine Bestimmung darf nur die Meinung des Subjekts berücksichtigen. Nur das absolute Befangensein im Raumdenken kann das leugnen. Für was das Subjekt einen Gegenstand hält, kann ich nicht erklären, weil sich der Gegenstand gar nicht anders bestimmen läßt, als wofür ihn das Subjekt hält. Ich kann nicht sagen, was hier etwas bewirkt, ohne daß ich die Meinung, das zu Bewirkende, als Wirkendes schon voraussetze. Man übersieht das, weil man seine eigene Bestimmung als die richtige voraussetzt. Man stützt sich aber dabei nur mit gewissem Recht auf die gleichen Meinungen der Subjekte, weil schließlich die Lebensbedingungen ziemlich gleich sind. Infolgedessen wird uns im praktischen Leben eigentlich nur die Abweichung von dem, was „man“ sieht, zum Problem. Tatsächlich beginnt die psychologische Fragestellung immer erst bei dem Falschen. Das Richtige muß als das Außerpsychologische vorausgesetzt werden. So setzt etwa die Psychologie des binokularen Sehens die Existenz „eines“

Gegenstandes im Raum, also ein Sehphänomen als richtig voraus.

Die Bestimmung der eigentlichen Elemente macht aber gar keine Ausnahme. Darum kann es gar kein Spezialphänomen „Gleichhalten“ geben, das man erklären kann. Denn das Erlebte kann gar nicht anders bestimmt werden als durch die Gleichheit, die für das Subjekt existiert. Diese ist die einzige Möglichkeit, daß überhaupt ein Zusammenhang im Psychischen besteht und ausgesagt werden kann. Das Bewußtsein ist selbst der subjektive Logos als historische Reihe.

Dies berührt natürlich auch das Problem des Begriffes. Es ist unlösbar geworden, da man es als Raumphänomen und nicht als historisches Phänomen behandelt hat. Es ist ganz unmöglich, von dem Begriff zu sprechen, losgelöst von dem historischen Subjekt. Die Elementarpsychologie fragt danach, was im Bewußtsein ist. Die Antwort kann nur lauten: eine allgemeine Weltbestimmtheit oder ein allgemeiner Komplex von solchen. Zum Problem aber wird der Begriff nur dadurch, daß man antwortet: psychische Elemente. Dann kann man freilich nicht umhin, von der Individualität dieser psychischen Dinge auszugehen. Dann wird das Wiedererkennen genau so problematisch wie der Begriff, wie aber überhaupt jeder psychische Zusammenhang. Selbstverständlich ist das Begriffsgefühl, wie so oft das Gefühl überhaupt, nur ein Lückenbüßer, ein asylum ignorantiae. Nicht die Allgemeinvorstellung, sondern die Individualvorstellung ist ein Nonsens, denn jede Vorstellung ist Vorstellung eines Allgemeinen. Wenn man behauptet, daß ein Element „Rot“ im Bewußtsein ist, so behauptet man schon die Existenz einer Allgemeinvorstellung, und eine andere ist auch gar nicht möglich. Nur darf man sie nicht als ein Ding ansehen, oder die erlebte Weltbestimmtheit als ein psychisches Element. Denn jedes Ding oder Element ist individuell durch den Ort, den es im Raum einnimmt. Psychologisch

wird aber nicht der Teil eines Ortes, sondern der einer Zeitreihe bestimmt, nicht was in einem Raumausschnitt existiert, sondern was das historische Subjekt von der Welt erlebt. In einem Zeitmoment des Bewußtseins existiert also immer eine Bestimmtheit, die allgemein ist. Mehr aber sagt die Allgemeinvorstellung nicht. Auch die Vorstellung eines individuellen Menschens ist im Bewußtsein eine Allgemeinvorstellung, ein Komplex von Bestimmtheiten, der historisch anderen früheren gleich ist. Genau so ist das Wort als akustisches Erlebnis eine Allgemeinvorstellung, ein historisch wiederholbarer Komplex von Bestimmtheiten. Wenn man behauptet, daß ein Element „Rot" im Bewußtsein ist, so ist auch ein Element „Dreieck" im Bewußtsein. Freilich stelle ich mir jederzeit ein Dreieck vor, das im Raum ein bestimmtes ist. Ich würde aber auch nicht von dem Element „Dreieck" sprechen, ebenso wenig wie von dem Element „Rot". Genau so wie ich in einem Falle von der Form der Fläche abstrahiere, kann ich im andern von der Farbe und allem andern abstrahieren und nur die Weltbestimmtheit „Dreieck" herausheben. Das Bild auf der Netzhaut ist im Raum und nicht im Bewußtsein. Hier sind allein jene Bestimmtheiten, die ich an einem Raumgegenstand wahrnehmen und unterscheiden kann, und dazu gehört in logisch gleicher Weise die Farbe wie die Form. Die Bevorzugung der Qualitäten als Elemente ist völlig ungerechtfertigt, wenn auch psychologisch verständlich. Denn das Dreieck oder das Quadrat als psychisches Element auszugeben, wird einem allerdings schwer fallen. Wir können aber das Bewußtsein überhaupt nicht aus individuellen Elementen bestehend denken, sondern wir können nur die wiederholt erlebten Bestimmtheiten oder Komplexe von solchen bezeichnen. Damit fällt jede Schwierigkeit für den Begriff fort. Er ist ja kein Ding, das im Moment im Bewußtsein ist, sondern ich beschreibe mit ihm nur den psychischen Zusammenhang. Wenn ich ein Urteil über einen

Stuhl abgebe und man fragt mich, was dabei an Inhalten in meinem Bewußtsein war, so kann ich sagen: neben akustischen und motorischen Bestimmtheiten auch ein Komplex von optischen. Man wird dann sagen, daß immer nur ein individueller Stuhl in meinem Bewußtsein sein kann. Wenn ich ihn als Gegenstand im Raum bestimme, ist er freilich individuell, aber damit bestimme ich eben nichts Psychisches. Will ich dies bestimmen, so kann ich nur allgemeine Bestimmtheiten angeben. Natürlich ist auch die bestimmte Größe in meinem psychischen Leben eine Allgemeinheit. Nun wird man sagen, daß das einfach daran liegt, daß ich, wenn ich überhaupt beschreibe, mich nur in allgemeinen Begriffen ausdrücken kann, daß ich also die sprachliche Benennung mit dem wirklichen Inhalt des Bewußtseins verwechsle. Dies beweist aber nur, daß man das Bewußtsein als Raum denkt. Unsere Erkenntnis kann nur Bestimmtheiten angeben, die wir als historische Subjekte erleben. Den Stuhl denken wir im Raum existierend. Seine Individualität existiert für das denkende Bewußtsein, nicht aber er als individueller Gegenstand im Bewußtsein. Im Raum gibt es individuelle Teile, im Bewußtsein nicht. Hier gibt es nur Bestimmtheiten, die historisch wiederholbar sind, d. h. für das Bewußtsein gleich sind. Nur für die psychologische Erkenntnis des historischen Bewußtseinszusammenhanges existiert der Begriff als Gegenstand, nicht aber als ein Ding an sich. Das Denken ist an sich also kein Sonderphänomen, keine Vorstellung plus Begriffsgefühl. Es ist zwecklos, darüber zu streiten, ob die Ameise oder das Pferd denkt oder nicht. Denken ist nichts weiter als der logische Zusammenhang des individuellen Bewußtseins, daß ich nämlich weder von dem Pferd noch von dem Menschen etwas anderes sagen kann, als daß die gleichen Bestimmtheiten in der Zeit erlebt werden. Nur aus diesen logischen Zusammenhängen heraus kann das Psychische verstanden werden. Ein Phänomen „Denken“ gibt es von diesem Standpunkt aus

noch gar nicht. Erst die Erkenntnis, die Behauptung einer spezifischen Gegenständlichkeit ist etwas Neues, eine Tat mit einem eigentümlichen Strukturzusammenhang des Bewußtseins, den wir „Meinen“ nennen. Sie ist möglich nur durch die an sich bestehenden logischen Zusammenhänge des historischen Bewußtseins, durch die ich sie verstehe, und die zunächst der Gegenstand der Erkenntnis sind. Denn zunächst erkennt die Monade nur ihre Welt. Sie beurteilt nur die an sich bestehenden logischen Beziehungen innerhalb ihres Bewußtseins. Sie ist Psychologe. Ihre Erkenntnis ist subjektiv, ihr Gegenstand ist ihr persönlicher Bewußtseinsinhalt oder ihre Welt. Will man die logischen Beziehungen selber erklären, so hört jede vernünftige Fragestellung auf. Dies würde heißen: erkennen wollen, ohne zu erkennen. Denn die logischen Beziehungen oder, populär ausgedrückt, die Tatsache, daß ich die Gleichheit zweier Dinge bemerke, ist eine Voraussetzung, die zur Tat der Erkenntnis wohl erforderlich ist. Unsere Erkenntnis ist Beschreibung der Welt, und das Bewußtsein ist nun einmal der subjektive Logos selbst und kein Raum. Wäre es anders, so könnten wir ebensowenig den Raum wie das Bewußtsein erkennen; denn der Logos kann nur den Raum und sich selbst erkennen. Die Naturwissenschaft beruht auf der Erfahrung der Subjekte. Die Psychologie des Bewußtseinsinhaltes ist die Selbsterkenntnis der erfahrenden Subjekte. Die Erkenntnis erkennt die für das Bewußtsein an sich bestehende Gleichheit. Das individuelle Bewußtsein ist selbst der subjektive Logos und kein Raum, der erst durch den Logos erkannt wird. Die Lehre von dem Bewußtseinsinhalt ist also die Lehre von dem Erfahren und nicht von einem Raum, der selbst erfahren wird.

Betrachten wir das Denken als ein psychologisches Problem, so können wir nichts weiter tun, als daß wir die Gedankenkette logisch verstehen. Die Psychologie kommt also dabei über das naive Verständnis nicht hinaus. Sie

„findet“ den Zusammenhang auf dieselbe Weise wie der naive Mensch. Sie kann ihn hinterher nur theoretisch falsch „darstellen“, nämlich als substanziellen Zusammenhang. Es ist selbstverständlich, daß die Psychologie die Wahrheit oder Falschheit nichts angeht, aber mit der Ausschaltung der logischen Beurteilung wird das Denken nicht plötzlich kausal erklärbar. Es bleibt .weiterhin Tat, nur wird diese nicht vom Standpunkt der Objektivität aus bewertet oder verglichen. Wir haben das Denken aus dem Wissen und aus der Gleichsetzung der Subjekte heraus zu verstehen. Dieses Wissen ist aber psychologisch eine Summe wiederholbarer Assoziationen. Jede neue Erkenntnis ist eine neue Assoziation. Sehen wir von der Bildung der Synthese und ihrer Bedeutung für die Objektivität ab, so ist jedes deduktive Schließen eine Erinnerung, eine Verwertung des Wissens. Für die Psychologie des individuellen Bewußtseins bedeutet die Synthese nur eine wiederholbare Assoziation. Rein psychologisch bedeutet es keinen Unterschied, ob mich das Radium an seine Wirkung erinnert oder an den Ort, wo ich es zum erstenmal sah. Zum Schluß auf die Folge wird die Erinnerung nur durch die Beziehung zur objektiven Welt. Es ist daher ganz müßig darüber zu streiten, ob auch das Tier denkt oder schließt. Das Denken ist kein Sonderphänomen, das im Bewußtsein anwesend ist. Wir bezeichnen mit ihm nur den logisch-historischen Zusammenhang des Bewußtseins. Das Tier kann genau so an die Folge erinnert werden wie wir. Ob diese Assoziation der wirklichen Folge entspricht, ist kein psychologischer Gesichtspunkt mehr. In diesem Sinne ist der Schluß nicht mehr ein bloßer Bewußtseinszusammenhang, sondern er setzt den Willen voraus, die Wirklichkeit zu „erkennen“. In diesem Falle existiert ein Kriterium der Richtigkeit, nämlich ob die Vorstellung zur Wahrnehmung werden kann. An sich ist das Denken nur ein logischer Zusammenhang des Bewußtseins, das Schließen nur eine Erinnerung. Der Syllogismus ist deshalb niemals

eine Neuerwerbung des Wissens, sondern nur eine Verwertung des Wissens dadurch, daß im Moment etwas an dem Objekt bewußt wird, was mir unmittelbar nicht bewußt ist. In einem ganz tiefen Sinne hat Plato Recht, wenn er die mathematische Erkenntnis eine Erinnerung nennt. Sie erfährt nichts Neues, sondern sie macht sich den Raum nur bewußt. Der praktische Wert der Assoziation liegt darin, daß die Wirklichkeit bewußt werden kann, ehe sie eintritt. Ist dies der Zweck des Denkens, so muß die Gedankenfolge selber eine Auswahl unter den möglichen Assoziationen darstellen. Dann nützt nur die, die der objektiven Wirklichkeit entspricht. Die schöpferische Tat liegt in der Synthese, die zur wiederholbaren Assoziation wird, und in der Auswahl der Assoziation selbst. Damit aber sind wir schon über den Zusammenhang des Inhalts hinausgeschritten. Wir haben eine neue Kategorie zugrunde gelegt, die wir erst rechtfertigen müssen: die Tat.

Von der Logik der Naturerkenntnis war hier mit keinem Wort die Rede. Darum kann von einer Verwechslung des logischen mit dem psychologischen Problem nicht gesprochen werden. Die logischen Probleme liegen in den Prinzipien der Objektivierung oder des Erfahrungsurteils im Gegensatz zum Wahrnehmungsurteil. Hier sollte nur nachgewiesen werden, daß das Denken durch Wahrnehmungsurteile psychologisch verstanden werden kann und nicht durch Erfahrungsurteile umgedacht und erklärt werden kann. Das bewußte Denken ist nichts weiter als eine Auswahl unter möglichen Assoziationen, eine gewollte Assoziation, und weiterhin wieder eine Auswahl unter diesen gewollten Assoziationen.

III. Der Wille.

Wir kommen nun zu dem wichtigsten Teil unserer Untersuchung, zu den Grenzen der Kausalität. Das Willensproblem kann kein ethisches, sondern nur ein erkenntnis-

kritisches sein. Wir werden zu beweisen haben, daß der Wille eine notwendige Kategorie oder Methode der historischen Vernunft ist. Wir nehmen keinen Willen wahr, sondern wir denken etwas als Tat. Wir nehmen kein Leben wahr, sondern wir denken etwas in einem historischen Zusammenhang. Und wenn wir dies tun, so denken wir nicht mehr in den Kategorien des Mechanismus. Infolgedessen behaupte ich, daß nicht der Newton geboren werden muß, der uns das Entstehen des Grashalms erklärt, sondern der Kant der Biologie.

Wir zeigten, daß das Assoziationsgesetz in keiner Weise eine Erklärung sein kann, weil wir im Psychischen nicht von der Idee der Substanz ausgehen dürfen. Bei der Betrachtung des Inhalts können wir nur die subjektiven Gleichheiten zwischen den einzelnen Bestimmtheiten und ihre Assoziationen konstatieren. Damit ist aber ihre Existenz in der Zeit nicht erklärt. Dies ergibt sich schon daraus, daß die einzelnen Bestimmtheiten in unzähligen Assoziationen vorkommen können, und daß jeder Eindruck mehrere Bestimmtheiten besitzt. Infolgedessen ist die wirklich wiederholte Assoziation nur eine von vielen Möglichkeiten. Aus den logischen Beziehungen mit der Vergangenheit können wir die Wirklichkeit der Inhalte nie begreifen. Mehr als diese kann sich aber aus der Betrachtung des Inhalts nicht ergeben. Infolgedessen muß der Grund für die Wirklichkeit, wenn dieser überhaupt erkennbar sein soll, anderswo als im Inhalt liegen. Wir stoßen damit auf Faktoren, die die Psychologie des Bewußtseinsinhaltes überhaupt nicht kennen kann, auf die eine Analyse von ihm auch gar nicht stoßen kann. Es wäre aber ein Irrtum, wenn man meinte, daß man mit ihnen nur eine Komponente neben dem Assoziationsgesetz gefunden hätte, etwa wie das Trägheitsgesetz keine Bewegung alleine erklären kann. Es handelt sich vielmehr um etwas schlechterdings anderes als um die logischen Beziehungen in dem Zeitsystem. Nicht Komponenten, in die

wir die Wirklichkeit zerlegen, stehen in Frage, sondern jetzt erst stellen wir überhaupt die Frage nach dem Grund der psychischen oder historischen Wirklichkeit.

Diese Frage ist aber nicht allein bei der Vorstellung am Platz, sondern genau so gut bei der Wahrnehmung. Für die Natur ist der Grund der historischen Wirklichkeit die zeitlose Substanz. Wir gehen von der Idee aus, daß es eine Welt gibt, aus der nichts verschwindet, und zu der nichts hinzukommt. Alles Neue müßte irgendwoher kommen und alles Verschwundene müßte irgendwohin gekommen sein. Das ist die logische Konsequenz des Raumes. Wie man dieses letzte Sein theoretisch denkt, ist gleichgültig. Es kann in einem Moment nicht etwas wirklich sein, was nicht seit Ewigkeiten schon wirklich war. Die Konstruktion dieser ewigen Wirklichkeit ist das Ziel der Naturerkenntnis. Die Psychologie kann aber nicht von der Idee einer solchen Wirklichkeit ausgehen, weil sie nicht den Raum als Medium der Existenz ihres Gegenstandes, sondern nur als Gegenstand des Erlebens kennt. Die Naturwissenschaft trennt die Halluzination von der Wahrnehmung. Ihr Kriterium ist nichts weiter als die Feststellung, ob das Erlebte auch vorher wirklich war, und dieses „Vorher“ muß in der Idee der ewigen Existenz münden. Darum ist ihr letztes Problem die Bewegung. Wir nehmen keine Bewegung wahr, sondern wir denken sie. Gehen wir zurück auf den letzten Punkt in der Entstehung unserer Urteile, so existiert eine Reihe von optischen Eindrücken, die wir als das Gesichtsbild des fallenden Steins bezeichnen. Diese Reihe besteht im Kantschen Sinne aus den „datis der Sinnlichkeit“. Wenn wir urteilen, daß der Stein gefallen ist, so haben wir schon eine Denkkonstruktion vorgenommen. Aus der unmittelbaren Zeitreihe, in der der Raum selbst nur ein Datum ist, haben wir eine Identität in der Zeit konstruiert dadurch, daß wir sie im Raum denken, nämlich den Stein. Nur weil wir aber diese Identität denken, existiert für uns die Be-

wegung, nämlich als Ortsveränderung dieser Identität in der Zeit.

Der Naturwissenschaftler muß die Welt als Bewegung denken, weil er eine zeitlose Wirklichkeit denken will. Wenn ich auch nur in zwei Momenten einen Stein als existierend denke, so muß ich überhaupt eine Identität des Seins in der Zeit denken. Folglich ist die Natur Bewegung des Räumlichen in der Zeit. In der Psychologie ist aber die Zeit keine Existenzform, sondern der reale Gegenstand. Ein bestimmter Moment oder Teil dieses Gegenstandes kann deshalb nie erklärt werden, weil die Erklärung die Existenz in der Zeit schon voraussetzen müßte, seine ewige Existenz im Raum, wodurch sein Dasein am bestimmten Ort erklärbar wäre. Naturwissenschaftlich muß die Zeit selbst als eine Existenzform oder als eine Bestimmungskoordinate der Ewigkeit selbst angesehen werden, genau wie der individuelle Ort. Die Zeitbestimmung wäre die vierte Dimension der formalen Bestimmtheiten der Phänomene überhaupt, die genau so wie die räumlichen nur relativ bestimmbar wäre. Das Psychische aber existiert als Zeit, nicht in der Zeit. Infolgedessen ist der Moment nicht als Wirklichkeit „erklärbar". Was momentan existiert, können wir nicht denken als Bewegung dorthin.

Da wir nun aber im Fall der Wahrnehmung annehmen, daß der Inhalt unserer Erlebnisse objektiv existiert, so hätten wir keinen Grund, eine psychologische Frage an die Wahrnehmung zu richten, wenn nicht gerade vom Standpunkt der objektiven Welt aus die Wahrnehmung selbst schon eine Möglichkeit unter vielen wäre. Alle physiologischen Untersuchungen der Wahrnehmung berühren nicht die psychologische Erkenntnis. Sie sind nur Auseinandersetzungen des Raumes mit dem Raum, um die objektive Welt zu konstruieren. Ich beschreibe etwa mein Erlebnis: Ich sehe zwei Stöße Papier. Man wird behaupten, daß diese zwei Stöße meiner Wahrnehmung gegeben sind. Ich könnte

darunter nichts anderes verstehen, als daß ich nichts dafür kann, daß zwei Stöße im Raum sind. Meint man diese Gebundenheit an die Objektivität, so finde ich den Ausdruck „gegeben" berechtigt. Sicherlich aber existieren noch unendliche Möglichkeiten der Bestimmung dieses Raumausschnitts. Bei der gleichen Stellung meiner Augen zu dem als konstant angenommenen Raumteil, hätte ich noch vieles andere sehen können, etwa daß der eine Stoß höher ist als der andere, daß das erste Blatt des einen beschrieben ist, das des andern nicht usw. Infolgedessen kann ich sagen, daß meine Wahrnehmung an eine Objektivität gebunden ist. Ich erschaffe nicht die Welt, aber die Wirklichkeit des psychischen Moments ist nicht erklärt durch die Objektivität. Ich zähle nicht alle Gegenstände, wenn sie auch alle nach irgend einem Gesichtspunkt zählbar sind. Wenn zwei Äpfel da sind, so habe ich das nicht bewirkt. Ich kann auch nicht drei aus ihnen machen, aber daß ich zwei Äpfel sehe, ist auch nicht bestimmt durch die Objektivität. Genau so aber verhält es sich mit allen wahrgenommenen Bestimmtheiten. Eine jede Fläche besteht aus einer Unmenge kleinerer, die durch die Farbe unter sich verschieden sind. Mit Hilfe eines Mikroskops kann man diese Unterscheidung noch weiter fortsetzen. Jeder neuentdeckte Unterschied ist eine Änderung in der Zeitreihe meiner Erlebnisse. Nehme ich an, daß die Welt objektiv konstant geblieben ist, so kann diese Zeitreihe nicht durch sie allein bestimmt sein. Ich kann in ihr nicht den Grund für die Verschiedenheit meiner Erlebnisse entdecken. Will ich also diese psychische Wirklichkeit erkennen, so kann ich den Grund nur in das Bewußtsein selbst versetzen. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht. Die Welt im Raum bedeutet nur den Inbegriff der Möglichkeiten, an die ich in meinem Erlebnis gebunden bin. Der Grund, warum eine davon wirklich wird, kann nicht in ihnen liegen, sondern nur in mir. Dies nennen wir terminologisch: Die Wirklichkeit der Möglichkeit ist meine Tat.

Die kritische Naturwissenschaft kennt in diesem Sinne nicht den Begriff der Möglichkeit. Von unserm Denken aus ist vielmehr alles möglich. Wir lernen die Natur erst durch Erfahrung kennen. Die Möglichkeiten werden also dadurch beschränkt, daß die Wissenschaft die Wirklichkeit konstruiert. Nach dieser Konstruktion besteht keine Möglichkeit mehr. Denn durch die Wirklichkeit wird jeder Zufall ausgeschlossen. Psychologisch ist es ein Zufall, daß ein Ziegelstein vom Dach fällt, aber nicht naturwissenschaftlich. Jeder objektive Eingriff in die Zeitreihe des Lebens, d. h. jede Bedingtheit durch die kausale Objektivität ist Zufall, weil es keine Tat ist. Jede Wahrnehmung ist Zufall, soweit und weil sie kausal bedingt ist. Gerade die Wirklichkeit der Naturwissenschaft ist für die Psychologie nur Möglichkeit. Von ihr aus ist die Wirklichkeit nicht durch die objektive Kausalität begründet, sondern nur durch das Bewußtsein selbst, durch die Tat.

Jede Erkenntnis ist die Begründung einer Wirklichkeit. Die Naturwissenschaft tut dies dadurch, daß sie erklärt, durch welche zeitlosen Beziehungen oder Gesetze ewig existierende Teile in diesem Moment gerade an dieser Stelle sind. Auch die psychologische Erkenntnis muß eine Wirklichkeit begründen. Der Weg der Naturwissenschaft ist ihr verschlossen, denn es existiert keine psychische Substanz, deren momentane Konstellation in der Zeit erklärbar wäre. Das Psychische ist vielmehr der Ablauf der Zeit selbst. Kann ich aber die Wirklichkeit nicht aus einer anderen Wirklichkeit ableiten, keinen substanziellen Zusammenhang zwischen ihnen konstatieren, so bleibt dem Denken nichts anderes übrig, als diese Wirklichkeit als Schöpfung aus dem Nichts zu denken: als Tat.

Auch die Elementarpsychologie hat dies wohl gesehen. Man wird mir einwenden, daß ich ziemlich umständlich von einer längst bekannten Tatsache gehandelt habe, nämlich von der Aufmerksamkeit oder der Apperzeption. Es war aber notwendig, um die Auffassung der Apperzeption seitens

der Elementarpsychologie widerlegen zu können. Ihr Fehler steckt nämlich darin, daß sie die Aufmerksamkeit als ein Phänomen behandelt, wie sie dies ja auch mit dem Willen tut. Sie muß die Tatsache wohl anerkennen, wie sie auch nicht ohne den Ichbegriff auskommt; was sie aber der Theorie zuliebe daraus macht, ist das Falsche. Es gibt kein Phänomen „Aufmerksamkeit", das momentan da ist und verschwindet, das ich etwa in der Selbstbeobachtung feststellen könnte. Es ist auch kein Phänomen, das sehr häufig oder vielleicht sogar immer im Bewußtsein da wäre. Es gibt überhaupt keinen unaufmerksamen Menschen. Schon diese Tatsache, die man wohl auch schon gesehen hat, sollte zu denken geben. Der zerstreute Professor ist in Wahrheit genau so aufmerksam wie jeder Andere. Spricht man von Graden der Aufmerksamkeit, so ist er wohl der Aufmerksamste, der sich denken läßt. Beachtet der Schuljunge die Soldaten und nicht die lateinische Grammatik, so ist er empirisch-psychologisch nicht unaufmerksam, sondern höchstens vom ethisch-pädagogischen Standpunkt aus. Ebensowenig wie es aber eine Unaufmerksamkeit gibt, kann es eine Aufmerksamkeit als Phänomen im Bewußtsein geben. Was auch immer in einem Moment erlebt wird, ist von der objektiven Welt aus nur eine von vielen Möglichkeiten. Wollen wir aber die psychische Wirklichkeit erkennen, d. h. einsehen, warum gerade diese Möglichkeit wirklich wurde, so können wir nur die Auswahl als eine Tat des Subjekts denken. Wir machen sie abhängig von der Aufmerksamkeit, heißt nichts anderes als: wir machen sie abhängig von dem historischen Subjekt. Es gibt keine besondere Wesenheit Aufmerksamkeit, die sich im Bewußtsein befindet, bewirkt wird oder selbst bewirkt, sondern ich kann die psychische Wirklichkeit nur als Auswahl unter Möglichkeiten erkennen. Diese nennen wir Aufmerksamkeit. Für den zerstreuten Professor existiert die Möglichkeit, den Schirm zu apperzipieren, von der objektiven Welt aus genau so gut wie für

den soliden Bürger. Wenn diese Möglichkeit nicht wirklich wird, so liegt der Grund dazu nicht in dem Schirm, sondern in dem Professor. Er hat nicht auf ihn, sondern auf etwas anderes geachtet. Unaufmerksamkeit ist eine Beurteilung seiner Aufmerksamkeit, nämlich als nicht auf das gerichtet, worauf sie sein sollte, folglich eine, wenn auch etwas primitive, jedenfalls aber ethische Beurteilung seines Tuns.

Man wird hier vielleicht einwenden, daß die Apperzeption doch von der objektiven Welt abhängt, etwa von der Intensität der Empfindung. Ohne mich auf eine Kritik dieser Intensität einzulassen, möchte ich sagen, daß wir die Intensität nach der Apperzeption bestimmen, nicht aber umgekehrt. Es fehlt ja vollkommen jeder Maßstab, um etwa einen akustischen und einen optischen Reiz nach der Intensität zu vergleichen, wenn wir nicht von der Apperzeption ausgehen. Wir nennen die akustischen Eindrücke der Militärmusik intensiver als die optischen der lateinischen Grammatik, weil die Aufmerksamkeit auf die ersten abgelenkt wird. Ein Vergleich der Empfindungen an sich ist schlechterdings unmöglich. Wo er aber auch möglich ist, nämlich in dem System eines Empfindungsgebietes, ist trotzdem eine Erklärung der Apperzeption dadurch ausgeschlossen. Es ist gar nicht wahr, daß der intensivste Reiz bemerkt wird. Das Laboratoriumsexperiment muß hier irreführen. Wir werden noch sehen, daß das Erlebnis im Laboratorium eine Ausnahme und kein vereinfachtes elementares Geschehen im Vergleich zur Wirklichkeit des Lebens bedeutet. Was der Psychologe Übung in der Selbstbeobachtung nennt, ist nach dieser Seite hin nur die Möglichkeit, rein persönliche Einstellungen, etwa im Geschmack und den Interessen, zu negieren und sich möglichst objektiv einzustellen. Diese Ausnahmeeinstellung würde es verständlich machen, daß die Aufmerksamkeit sich auf den objektiven Intensitätsunterschied richtet, weil man von der speziellen Qualität möglichst ab-

sehen will. Die Aufmerksamkeit ist nur dann von der Intensität bestimmt, wenn sie es sein will. Nun glaubt man vielleicht, die Aufmerksamkeit durch die Gefühlsbetonung der Empfindung determinieren zu können. Allein damit hat man sich gerade auf unsern Standpunkt gestellt. Denn diese Betonung ist ja gerade von dem subjektiven Moment der Einstellung abhängig. Wenn wir die Aufmerksamkeit als Tat des Subjekts hinstellen, so schließen wir ihre Begründung nicht aus, sondern im Gegenteil. Wir sagen damit nur, daß sie nicht aus der objektiven Welt verständlich ist. Nun ist die Gefühlsbetonung zweifellos eine rein subjektive Eigenschaft der Empfindung, und ebenso sicher ist es, daß sie auf eine persönliche Einstellung des Subjekts hinausläuft. Die Psychologie kann nicht alle Gefühlsbetonungen, die wir als Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit bezeichnen, historisch verstehen. Macht man aber allgemein die Aufmerksamkeit von der Gefühlsbetonung abhängig, so kommt es in vielen Fällen eben darauf an, die Gefühlsbetonung abhängig zu machen von dem Subjekt. Es ist geradezu Pflicht, hier wie überall möglichst wenig auf den Charakter als die letzte Tatsache zu schieben, in der wir den Grenzbegriff der psychologischen Erkenntnis sehen werden, und möglichst viel individuell historisch zu verstehen. Tun wir das, so stoßen wir auf eine historisch entstandene und verständliche Tendenz oder Determiniertheit des Subjekts. Wenn die Aufmerksamkeit allgemein von der Gefühlsbetonung der Erlebnisse abhängen soll, so ist sie deswegen nicht durch das Erlebte determiniert, sondern umgekehrt ist die Gefühlsbetonung determiniert durch die Tendenz des Subjekts. Wir würden also auch hier in einen Zirkel geraten. Man schneidet das Problem willkürlich ab, wenn man die Aufmerksamkeit als Folge eines Gefühlselementes auffaßt, das seinerseits kausal erregt worden ist. Wir haben vielmehr die Gefühlsbetonung ebenso aus der subjektiven Einstellung zu verstehen wie die Aufmerksamkeit selbst. Es ist un-

möglich, die Aufmerksamkeit durch ein objektives Gesetz zu beschränken. Wir verstehen es genau so gut, wenn sie sich auf das Neue, Ungewöhnliche, Unerwartete richtet, wie auf das Bekannte. Es sprechen sich darin Verschiedenheiten der Individuen, ihrer Willenstendenzen aus.

Die Aufmerksamkeit kann niemals etwas selbst erklären. Es wäre dies wieder so, wie wenn der Physiker die Phänomene durch das Kausalitätsgesetz für erklärt hielte. Die Apperzeption ist keine Wesenhaftigkeit im Bewußtsein, die etwas bewirken könnte. Sie ist nur ein Prinzip, durch das man jede psychische Wirklichkeit bestimmen muß, denn sie ist eine Idee a priori der psychologischen Vernunft. Das Problem der Psychologie kann nur das Spezielle sein, was die Wirklichkeit begreiflich macht, wie das spezielle Naturgesetz die Natur erklärt. Und dieses Spezielle kann, wie wir noch sehen werden, nichts anderes sein als eine bestimmte Willensrichtung des Individuums. Sie ist die historische Analogie zu dem zeitlosen Naturgesetz, nicht aber ein Phänomen, das selbst durch ein Gesetz erklärbar wäre.

Unsere Ausführungen beziehen sich aber genau so gut auf die Vorstellung. Wie die Wahrnehmung nicht durch die objektive Welt allein bestimmbar ist, ist die Vorstellung, wie wir gezeigt haben, nicht durch die Assoziation erklärt. Es existieren eine unendliche Anzahl von Assoziationen, und zwar im gleichen Sinne unbewußt wie die Palme am Nil für mich in diesem Moment. Ein jeder Eindruck hat eine Mehrheit von Bestimmtheiten, und jede dieser Bestimmtheiten ist mit einer Unzahl von anderen zusammengewesen. Die beschreibende Erkenntnis stellt zunächst fest, an welche Bestimmtheit angeknüpft wurde, oder wie man zu sagen pflegt, das reproduktive Element, sodann die mit ihr zusammengewesenen Bestimmtheiten oder die reproduzierten Elemente. Dann aber beginnt erst das psychologische Problem. Bis jetzt hat man nur gesagt, daß sich eine Assoziation wiederholt hat. Wer das für eine Erklärung hält, der müßte als

Physiker das Fallen des Steins dadurch für erklärt halten, daß es im Raum oft vorkommt. Gerade den wirklichen Moment gilt es zu begreifen. Ist er in der Natur bestimmt als Bewegung, so kann er psychologisch nur als Tat bestimmbar sein, denn es existiert keine psychische Wirklichkeit, keine Konstellation, die durch Bewegung in eine andere übergeht. Das Problem lautet: Warum wurde gerade diese Bestimmtheit zum reproduktiven Element, und warum wurden gerade diese Bestimmtheiten reproduziert? Die allgemeine Antwort lautet darauf: Der Grund dazu liegt in dem Subjekt. Die Wirklichkeit ist seine Tat. Damit aber ist noch nichts erkannt, wie durch das Gesetz, daß die momentane Wirklichkeit der Natur aus einer Bewegung entstanden ist, noch nichts erkannt ist. Natürlich handelt es sich wieder um das Prinzip der Apperzeption, der diesmal nicht die Aussenwelt als Möglichkeit gegenübersteht, sondern alle möglichen Assoziationen. Erst als Prinzip des Denkens bekommt also die Aktualität einen Sinn, nicht aber durch die bloße Benennung des psychischen Objekts. Eine bestimmte Willensrichtung macht die Wirklichkeit verständlich, diese ist das Gesetz im Individualsystem. Allgemeine inhaltliche Gesetze in der psychischen Welt sind logisch unmöglich.

Bevor wir aber über diesen Willen als Prinzip der psychologischen Erkenntnis handeln, womit schon gesagt ist, daß wir seine Auflösung in Elemente für unmöglich halten, müssen wir noch die Körperhandlung logisch analysieren. Dies Problem würde letzten Endes zu einer Erkenntniskritik der Biologie führen, die ich aber im Zusammenhang mit einer Kritik des Darwinismus zum Gegenstand einer späteren Spezialuntersuchung zu machen gedenke, und von der hier nur das Allerwenigste gesagt werden kann.

Es ist von vornherein klar, daß unser Problem gleichzeitig ein biologisches und ein psychologisches ist. Unsere Behauptung ist die, daß es sich beide Male um dieselbe Betrachtungsweise handelt, nämlich um die historische.

Es wäre eine Torheit der Philosophie, wenn sie der Biologie Vorschriften machen würde, etwa die, daß sie ihrer Erkenntnis nicht die Prinzipien des Mechanismus zugrunde legen darf. Dieses Recht steht der Philosophie gar nicht zu, weil es sich gar nicht begründen läßt. Die Erkenntniskritik kann vielmehr nur aufzeigen, ob die Biologie auf dem Mechanismus beruht oder nicht. Die Wissenschaft muß dabei als eine bestehende Erkenntnis vorausgesetzt werden. Ebensowenig aber existiert für den Philosophen irgend eine logische Notwendigkeit, die ihn zu der Forderung zwänge, daß die Biologie mechanistisch orientiert sein muß. Allerdings muß die Raumwelt, solange es geht, mechanistisch erklärt werden. Daß dieses aber restlos möglich ist, wäre ein unhaltbares Dogma. Die Behauptung der Biologie, daß sie mechanistische Naturwissenschaft ist, daß sie nur Ursachen und Gesetze anerkennt, ist noch kein Beweis. Die Erkenntniskritik kennt nur die Taten des Biologen und nichts von dem, wie er sie auslegt. Sie hat nur die logischen Prinzipien seiner tatsächlichen Erkenntnis zu untersuchen. Von diesem Standpunkt aus kann man beweisen, daß die Biologie nicht überall mechanistisch denkt, wenn sie es auch vielleicht selbst glaubt. Man kann sogar sagen, daß es kein einziges wirklich biologisches Problem gibt, das von ihr mechanistisch gedacht wird. Das scheint nun freilich auf einen Wortstreit hinauszulaufen, was „wirklich“ biologisch ist und was nicht. Allein dies läßt sich erkenntniskritisch-logisch feststellen.

Es ist für den Chemiker gleichgültig, ob ein Verdauungsprozeß sich im Magen abspielt oder in der Retorte. Beidemal handelt es sich um Chemie. Es ist nun vollkommen gleichgültig, ob man den Vorgang dem Worte nach zur Biologie rechnet oder nicht. Allein man kann mit gutem Recht behaupten, daß man logisch keine biologische, sondern eine chemische Untersuchung angestellt hat. Nun sagt man wohl, daß die mechanistische Biologie nur physikalische und chemische Prozesse kennt. In Wahrheit aber behauptet

man damit, daß es keine Sonderwissenschaft „Biologie“, sondern nur Chemie und Physik gibt. Nur scheinbar handelt es sich dabei um einen bloßen Wortstreit. Von hier aus ist vielmehr eine kritische Auseinandersetzung möglich.

Daß alle wahrnehmbaren Phänomene im Raum Gegenstand der mechanistischen Erkenntnis sind, nämlich von Chemie und Physik, läßt sich kritisieren. Ob sie es sein sollen, oder ob sie es logisch sein müssen, interessiert uns nicht, weil das eine falsche und darum unlösbare Frage ist. Ob sie es sind, darauf allein kommt es an, ob es eine Wissenschaft gibt, die Erkenntnis ist, ohne daß sie Chemie oder Physik ist. Und diese Wissenschaft, die sich als tatsächlich existierende beweisen läßt, ist die Biologie. Darum sage ich: Nicht die Biologie läßt sich in Physik und Chemie auflösen, sondern physikalische und chemische Probleme sind keine biologischen. Ob man sie dem Namen nach dazu rechnet, ist gleichgültig. Auf den logischen Unterschied kommt es an. Die Frage lautet nur: Gibt es eine Wissenschaft „Biologie“? Haben wir das gezeigt, so ist damit gesagt, daß sie nicht Chemie oder Physik ist, denn sonst wäre sie keine Spezialwissenschaft.

Man wird mir aber vielleicht einwenden: Empirisch kennt man nur Gegenstände im Raum, folglich kann man niemals beweisen, daß diese Gegenstände nicht Gegenstände von Chemie oder Physik als der mechanistischen Erkenntnis sind. Dies beruht aber auf einem Irrtum der empiristischen Erkenntnistheorie. Es läßt sich beweisen, daß der Gegenstand der Biologie nicht im Raum existiert, sondern in der Zeit. Das Paradoxe schwindet, wenn man sagt: nicht im Raume des Mechanismus. Man kann es aber auch anders ausdrücken: Der Gegenstand der Biologie unterscheidet sich von dem der mechanistischen Naturwissenschaft nicht durch einen wahrnehmbaren Unterschied der Körper im erlebten Raum, sondern nur durch das Prinzip, in dem er gedacht wird. Als Empiriker ist man gewohnt zu glauben, daß nur

der wahrgenommene Unterschied existiert, so daß es schwer begreiflich sein wird, wenn ich sage: der Unterschied der Gegenstände „Leben“ und „Tod“ liegt nur in dem Denken. Man hat auch Kant eine Absurdität vorgeworfen, als er sagte, daß das Denken erst die Kausalität in der Welt hervorbringt. Der große Fehler von ihm ist der gewesen, daß er dies für das Leben nicht im selben Sinne nachgewiesen hat. Vielleicht wird seine Behauptung an Klarheit gewinnen, wenn man die Kausalität gerade als Korrelat zum Leben begreift. Auch das Wahrnehmungsurteil ist ein Urteil, und als solches Erkenntnis. In seinem Unterschied vom Erfahrungsurteil drückt sich der Gegensatz der reinen und der historischen Vernunft aus, der bei dem Problem von Leben und Tod wiederkehrt.

Ich sagte: Erst durch das Denken entsteht der Unterschied von Leben und Tod. Jeder Schuljunge aber wird mir erwiedern, daß mein Denken keine Leiche zum Leben erwecken kann. Das habe ich aber auch nicht behauptet. Ich weiß auch sehr gut, daß ich durch meine Wahrnehmung bemerke, ob etwas lebendig oder tot ist. Ich sage nicht, daß ich Körper lebendig machen kann oder ohne Wahrnehmung weiß, ob ein Körper lebendig ist. Meine Wahrnehmung ist aber ein Indizium dafür, wie ich zu denken habe. Die Puppe bei E. Th. A. Hofmann muß offenbar genau so „ausgesehen“ haben, daß man sie für lebendig halten konnte. Schließlich „sah“ man wohl, daß sie nicht lebendig, sondern eine Maschine war; man „sah“, daß man falsch „gedacht“ hatte. Wenn ich behaupte, daß ich auf ein Leben schließe, so schließe ich nicht mehr auf einen wahrnehmbaren Unterschied der Körper, sondern nur auf eine Art, die Phänomene denken zu müssen. Der Unterschied zwischen Leben und Tod besteht darin, daß ich das eine Mal den Körper als Raumteil denke, als Teil der allgemeinen Substanz, das andere Mal aber als einen Zeitteil, als etwas, was als identische Einheit in der Zeit existiert, als Form, die die allgemeine Substanz

eingeht, als historische Einzelsubstanz, als Subjekt, d. h. als Organismus. Man kann den Begriff des Sterbens nicht anders fassen, als daß eine Zeitform aufhört und der Körper wieder Substanz wird. Es ist aber klar, daß dieser Unterschied in nichts anderm liegt als in der Art zu denken. Faßt man den Unterschied so, dann sind wir es gerade, die den „realen" Gegensatz zwischen Leben und Tod anerkennen. Denn die Behauptung des Mechanisten ist die, daß der Unterschied nur scheinbar existiert, daß ihn die Wissenschaft nicht anerkennen darf. Nicht das Leben ist mechanistisch zu erklären, sondern die Wissenschaft kennt dann keinen Unterschied zwischen Leben und Tod. Er ist nur ein Trug der Sinne. Das ist seine Behauptung. Es gibt nur Chemie und Physik und keinen Spezialgegenstand „Leben". Das naive Denken irrt sich, wenn es glaubt, daß ein Unterschied besteht zwischen einer Leiche und dem lebenden Menschen. Beides sind nur Körper, deren Veränderungen chemisch und physikalisch zu erklären sind.

Die Frage, ob das Leben chemisch oder physikalisch zu erklären ist, ist also widersinnig. Es kommt nur darauf an, ob es überhaupt einen realen Gegensatz zwischen Leben und Tod gibt, einen Gegensatz, den das Denken anerkennen muß, weil er real existiert. Aber umgekehrt existiert nur das real, was das Denken anerkennen muß. Ich nehme wahr und halluziniere nicht, wenn das Denken die Wirklichkeit des Gegenstandes anerkennen muß. Braucht mein Denken keinen Gegensatz zwischen Leben und Tod anzuerkennen, kommt es aus, wenn beides, der Organismus und die Leiche, nur als stetige Veränderungen der Substanz aufgefaßt werden, die durch Chemie und Physik erklärbar sind, dann existiert für die Wissenschaft kein Gegensatz, dann ist er ein Irrtum des naiven Menschen. Logisch wäre diese Ansicht nicht zu widerlegen. Nicht die Logik, sondern die Naturwissenschaft entscheidet darüber. Der naive Mensch irrt sich über so vieles, warum sollte er sich nicht auch darin

irren? Die Wahrheit findet die Naturwissenschaft. Findet sie, daß es keinen Unterschied gibt, so haben wir uns geirrt. Irren wir uns aber nicht, so kann das nur heißen, daß die Wissenschaft ihn anerkennt. Tut sie dies aber, so leugnet sie, daß Chemie und Physik alle Erscheinungen im Raum erklären können. Nur dadurch, daß wir den Unterschied in dem Denken fassen, ist seine Realität verbürgt, — wenn nämlich der Unterschied des Denkens notwendig ist. Notwendig ist er aber nur dann, wenn wir ohne ihn nicht alle Erscheinungen im Raum wissenschaftlich erkennen können. Man kann nicht die Realität des Unterschiedes praktisch anerkennen und sie in der Wissenschaft leugnen. Behaupte ich aber, daß der Mechanismus die Erscheinungen im Raum restlos erklären kann, so heißt das nichts anderes, als daß der Unterschied zwischen Leben und Tod nicht besteht, oder — und dies ist die letzte Möglichkeit, — man steht auf dem Standpunkt des unkritischen Vitalismus. Gibt man den Unterschied zwischen dem lebendigen Organismus und einer Leiche als realen zu und behauptet trotzdem, daß beide mechanistisch erklärbar sind, so gibt es keine andere Möglichkeit, als daß man den Unterschied in einem Qualitätsunterschied im Raum sieht, daß man einen Lebensstoff im Raum anerkennt. Die exakte Biologie tut das nicht, wohl aber unsere exakten Psychologen, wenn sie von der Kausalität des Willens sprechen. Dieser Voluntarismus steht völlig auf einer Stufe mit dem unkritischen Vitalismus. Der Mechanismus kennt keinen andern Unterschied als den der Qualität des Stoffes. Erkennt er also den realen Unterschied zwischen Leben und Tod an, so ist damit eo ipso gesagt, daß es für ihn im Raum neben andern Stoffen auch einen Lebensstoff gibt. Gerade dies will er aber bekämpfen, und in diesem Kampfe bin ich völlig auf seiner Seite. Besteht aber überhaupt ein Unterschied, so kann er nur in den Prinzipien des Denkens liegen. Ob eine Erkenntnis der Welt ohne die Unterscheidung möglich ist, haben wir nicht zu

untersuchen. Wir können nur sagen, daß es heute eine Wissenschaft gibt, die auf ihm beruht: nämlich die Biologie, und daraus ergibt sich die logische Folgerung, daß die Biologie nicht mechanistisch denkt, falls sie nicht unkritischer Vitalismus ist. Die Biologie hat nur dann eine Berechtigung, wenn sich das Leben oder, wie wir noch sehen werden, der Wille als Prinzip a priori der Vernunft nachweisen läßt, und zwar als notwendiges Prinzip der historischen Vernunft. Der Unterschied zwischen Leben und Tod ist nur real, wenn sich Wille und Kausalität als die notwendigen Prinzipien der Vernunft überhaupt nachweisen lassen, wenn wir nicht vom unkritischen Monismus ausgehen, sondern von dem Dualismus der historischen und der reinen Vernunft. Er allein kann den Gegensatz begründen, nur dadurch aber ist er wirklich und kein naiver Irrtum. Wir werden zu beweisen haben, daß die Wissenschaft, die mit den Begriffen Organismus, Entwicklung, Vererbung, Anlage, Spontaneität, Reiz, Reaktion usw. arbeitet, eo ipso nicht mechanistisch denkt, sondern historisch. Auf diesen Dualismus kommt alles an.

Der Gegensatz zwischen Organismus und Körper ist nicht der Wahrnehmung gegeben, sondern er bedeutet ein anderes Denken. Behauptet man, daß es nur „ein" Denken gibt, nämlich die reine Vernunft, so gibt es keinen besonderen Gegenstand „Organismus", sondern Körper ist Körper. Ich wüßte nicht, warum die Biologie den fallenden Stein von ihrer Betrachtung ausschlösse. Nun meint man vielleicht, daß wir Unterschiede der Körper wahrnehmen, daß wir etwa bei einem Teil spontane Bewegungen und Reaktionen auf Reize bemerken. Aber dies ist ein ungeheurer Irrtum. Zur spontanen Bewegung und zur Reaktion wird etwas nur durch das Denken. Eine Spontaneität kann man nicht „sehen", sondern man kann nur eine Bewegung als spontan oder — ich suche vergebens nach einem andern Wort — als mechanistisch denken. Nur durch diesen Gegensatz bekommt die Spontaneität überhaupt einen Sinn. An

sich, d. h. von der Wahrnehmung aus, besteht nicht der geringste Unterschied, ob eine Fliege vom Windstoß fortgetragen wird, oder ob sie selbst fliegt. Im Raum nehme ich nur relative Ortsveränderungen wahr. Zur spontanen Bewegung wird diese erst durch das Prinzip des Denkens.

Wir sahen, daß auch eine Bewegung im Raum nicht wahrgenommen wird, daß auch sie erst durch das Denken zustande kommt. Wenn ich sage: ich sehe die Bewegung einer Kugel, so ist der Ausdruck logisch falsch. Sehen könnte ich höchstens eine Folge von verschiedenen optischen Inhalten; einige Flächen mögen konstant geblieben sein, die Form und auch die Farbe anderer hat sich im Laufe der Zeit verändert. Zum Schluß ist etwa der optische Inhalt, der vorher links war, verschwunden und rechts ein neuer entstanden. Dies habe ich gesehen. (Das ist zwar schon nicht ganz richtig, aber im Moment kommt es auf eine Korrektur nicht an.) Die Bewegung einer Kugel habe ich auf keinen Fall gesehen, sondern gedacht. Dies heißt nicht etwa, daß ich die Bewegung nur glaube; ich weiß das vielmehr genau so gut wie jeder andere. Ich will damit nur ausdrücken, daß ich sie nicht „sehe". Ob ich nämlich feststelle, daß eine und dieselbe Kugel jetzt hier und in einem andern Zeitmoment dort war, ist ein Unterschied, den ich in dem Gegenstand der Wahrnehmungen, nämlich jener Reihe von Farbflecken, nicht finde. Nun kenne ich keine anderen Worte, um diesen Unterschied auszudrücken, als Denken und Wahrnehmung. Ich glaube aber auch nicht, daß diese Worte in der Umgangssprache einen andern Sinn haben. Folglich entsteht erst durch das Denken die Bewegung, nämlich für mich. Damit will ich sagen, daß mein Denken die Kugel nicht in Bewegung setzt. Aber daß ich, wo doch bloß jene Veränderung von Farbflecken als Bewußtseinsinhalt existiert, die Bewegung einer in der Zeit identischen Kugel behaupte, kann nur das Werk meines Denkens sein. Diese Kugel und ihre Bewegung sind von mir konstruiert, um jene Reihe erklären zu können.

Die Bewegung ist die erste Grundhypothese des Naturdenkens. Nur jene Reihe ist als „Datum der Sinnlichkeit" gegeben. Würde ich sie aber als Wahrnehmungen im Urteil „bestimmen", so wäre dies schon wieder mein Werk. Nun nehme ich an, daß ich eine Ameise kriechen sehe. Was ich dabei sehe, sind wieder nur eine Reihe von Farbflecken. Der erste Schluß ist also der: ich denke oder konstruiere aus jener Reihe einen in der Zeit identischen Körper — dessen Raumform zu kompliziert ist, als daß ich ihn wie die Kugel durch ein Wort benennen kann — und seine Bewegung in der Zeit. Zunächst besteht also gar kein Unterschied zwischen der Kugel und der Ameise. Selbstverständlich ist dies in allen Fällen so, wo ich auf Grund von Wahrnehmungen Bewegung denke. Woher kommt aber dann der Biologe dazu zu sagen, daß die Kugel nicht in sein Gebiet fällt, wohl aber die Ameise? In den Wahrnehmungen kann der Grund nicht liegen. Behauptet man, daß man einen Unterschied bemerkt, und zwar den, daß die Ameise sich spontan von der Stelle bewegt, was man von der Kugel nicht behaupten kann, so ist er doch nicht in dem Wahrgenommenen gefunden worden. Die Spontaneität ist kein Farbfleck. Wenn man auch zugeben würde, was an sich völlig falsch wäre, daß wir Bewegungen im Raum wahrnehmen, so könnte man sagen: wir sehen die Bewegung einer Kugel und einer Ameise. Einen weiteren Unterschied zu sehen ist schlechterdings unmöglich. Ich leugne nicht die Spontaneität als Merkmal des Lebens, aber sie ist eine Kategorie, in der ich Phänomene denke, nicht aber eine wahrgenommene Eigenschaft, d. h. ein Prinzip a priori. Was ich wahrnehme, ist in beiden Fällen absolut dasselbe, nämlich Veränderungen im Raum. (Das ist, wie gesagt, schon nicht ganz richtig, aber der Bequemlichkeit wegen nehme ich es einmal als richtig an.) Der Unterschied zwischen der Bewegung der Kugel und der Ameise entsteht erst dadurch, daß ich die data der Sinnlichkeit, die Phänomene zum Gegenstand der Erkenntnis mache,

denn er liegt in nichts anderem als in der Verschiedenheit, mit der ich die Raumveränderungen denkend begründe. Ich behaupte gar nicht, daß die Kugel auch ein Gegenstand der Biologie ist, aber ich möchte wissen, woher das Recht stammt, die Ameise als einen Sonderkörper zu behandeln. Würde die Biologie Mechanismus sein, so würde dies Recht auch nicht bestehen. Monismus kann nichts anderes heißen, als daß zwischen Kugel und Ameise kein Unterschied besteht, daß diese also wie jene Gegenstand der Physik ist. Daß aber die Biologie den Unterschied anerkennt, ist Tatsache. Das Recht dazu liegt, wie man sagen wird, darin, daß die Ameise ein lebender Organismus ist. Die kritische Frage aber lautet: Was ist ein lebender Organismus? Die Antwort kann nur die sein: Der Organismus beruht auf der Idee einer historischen Einheit, einer Identität in der Zeit, die ich ebenso wenig wahrnehme, wie die Identität der Kugel. Damit ist scheinbar wieder der Unterschied verwischt worden. Diese Schwierigkeit aber löst sich sofort. Der Naturwissenschaftler zeigt mir nämlich, daß mein naives Denken in einem Falle völlig falsch ist. Ich habe mich gründlich geirrt, als ich die Identität der Kugel in der Zeit annahm, und zwar deswegen, weil ich mit dieser Annahme niemals zu einer Erkenntnis der Phänomene kommen würde. Schon darin zeigt sich, daß ich die Identität nicht gesehen haben kann, denn auf die Wahrnehmung kann man weder wahr noch falsch anwenden. Nur die denkende Bestimmung des Wahrgenommenen kann falsch sein. Der alte Heraklit spricht von dem Trug der Sinne. Wir sagen: Das naive Denken ist falsch. Es ist tauglich, mir den unmittelbaren Moment zu erklären, aber vor der Kritik kann es nicht bestehen. In Wirklichkeit existiert gar keine Identität der Kugel in der Zeit. Das heißt: Um die Phänomene im Raum als ein System zu erkennen, dürfen wir nicht die Identität der Kugel in der Zeit denken. Nehmen wir an, es handelt sich um eine Kugel aus Eisen, so würden wir bei dieser Annahme

die Erscheinung des Rostens nie erkennen, nie begründen können. Schon das naive Denken kann sich leicht selbst korrigieren. Denn da die Kugel sich doch zweifellos verändert, so müßte auch irgend wann ihre Identität aufhören. Die Wissenschaft verlangt von mir nun nichts anderes, als daß ich, wenn ich denke, logisch denke, d. h. daß das, was ich jetzt behaupte, auch noch nach zwei Sekunden, zwei Stunden, zwei Jahren richtig ist. Logisch denken heißt nur behaupten, was zeitlos ist. Wenn ich aber nach zwei Jahren nicht mehr behaupten kann, daß es dieselbe Kugel ist, so kann ich es auch nicht nach 0,000 . 1 Sekunden. Das Denken will erkennen, was da ist, und diese Konstatierung kann nur dann richtig sein, wenn es konstatiert, was selber zeitlos, ewig unverändert existiert. Es ist nicht gesagt, daß es jemals zu diesem Ziel gelangt. Aber als Ideal existiert dieses Ziel zweifellos. Folglich war mein Urteil, daß sich eine Kugel von A nach B bewegt hat, falsch. Die Kugel ist eine „sterbliche" Identität, die die Naturwissenschaft nicht etwa nicht anzuerkennen braucht, sondern die sie nicht anerkennen darf. Das Urteil über die Ameise aber war richtig, jedoch nur deswegen, weil man ohne die Annahme der Identität in der Zeit viele Phänomene nicht erkennen könnte, weil also die Biologie in ihrer Erkenntnis die Identität a priori voraussetzen muß. Das werden wir noch zu beweisen haben.

Man wird den Unterschied des Kantschen Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteils am besten verstehen, wenn man ihn als Gegensatz des zeitlosen und des historischen Urteils auffaßt. Allgemeingültig kann auch das Historische sein. Seine Wahrheit ist psychologisch noch viel gewisser. Darauf stützt sich bekanntlich Descartes. Daß jemand etwas für gleich hält, ist als Urteil niemals zu bestreiten. Aber das behauptete Gleichsein ist eine andere Frage. Das ganzeSystem von Kant wird in dem Moment klar werden, wenn man von dem Dualismus der historischen und der reinen Vernunft ausgeht. Damit sind alle psychologistischen Zänkereien ein

für allemal unmöglich. Damit fällt aber auch der unkritische Pragmatismus in Nichts zusammen. Die mechanistische Naturwissenschaft ist weiter nichts als die Konstruktion des zeitlos Existierenden, weil sie ein Erfahrungsurteil abgeben will, d. h. ein zeitlos gültiges. Man mag dies Beschreibung nennen oder nicht, es kommt nur darauf an, was beschrieben wird. Der unmittelbare Gegenstand des historischen und des zeitlosen Urteils als Anlaß ist derselbe, nämlich irgend ein Phänomen. Der Naturwissenschaftler aber will ein zeitloses Urteil abgeben, infolgedessen muß er auch beschreiben, was zeitlos im Raum existiert. Erst die Definition der Allgemeingültigkeit durch die Zeitlosigkeit macht das Charakteristikum des Erfahrungsurteils klar. Das historische Urteil will gar keine Zeitlosigkeit behaupten. Ich sage etwa: hier existiert ein Tisch. Das Urteil ist unbedingt richtig, aber nur historisch und nur für den, der ihn als solchen anerkennt. Daß ich ihn aber sehe, ist unbedingt wahr und allgemeingültig. Ich nehme eine Identität in der Zeit an. Will ich aber ein Erfahrungsurteil abgeben, d. h. ein zeitloses, so muß ich auch sagen, was zeitlos dort existiert. Dann wäre es eine Torheit zu behaupten, daß ein Tisch existiert, denn er existiert ja nur eine geraume Zeit, und wären es tausend Jahre. In Wahrheit existiert derselbe Tisch aber nicht einmal in zwei Sekunden. Der Naturwissenschaftler kennt also nicht die Einzelsubstanz „Tisch", denn sie hat nur eine Dauer, existiert also nicht zeitlos. Er kennt nur die allgemeine Substanz, d. h. nichts anderes als das, was ewig existiert. Er löst also die zeitliche Form „Kugel" oder „Tisch" in ihr Material auf, in Materie. Wo wir eine Kugel denken, denkt er Prozesse. Nicht derselbe Ausschnitt der Materie ist jetzt an einer anderen Stelle, sondern Elemente sind hinzugekommen und andere anderswohin gewandert. Will ich aber bei dieser in Bezug auf die Bewegung noch immer historischen Beschreibung nicht stehen bleiben, so muß ich auch sie als eine zeitlose darstellen. Ich muß das

finden, was immer geschieht, d. h. das Gesetz. Dies ist nichts anderes als ein zeitloser Zusammenhang, wenn auch die Zeitlosigkeit nur ein Ideal ist, nach dem die Wissenschaft strebt. Erfahren wir eine Verwandlung eines Teils, den wir als unauflösbaren angesehen haben, in einen andern, so war entweder unser Denken falsch, oder wir haben es mit einer historischen Tatsache zu tun, die jeder Erklärung spottet. Wir müßten die Verwandlung anerkennen, könnten sie aber nicht erkennen. Daß das Gravitationsgesetz keine reine Zeitlosigkeit darstellt, können wir mit Bestimmtheit annehmen. Damit ist aber nur gesagt, daß die Erkenntnis nicht am Ende angelangt ist. Der Fortschritt beruht in der immer weitergehenden Aussonderung historischer Bedingungen, die an sich dem idealen Gesetz gegenüber zufällig sind. Das allgemeinere Gesetz ist nichts anderes als das Gesetz mit weniger historischen Bedingungen. Nichts hindert uns, die naturwissenschaftliche Darstellung eine Beschreibung zu nennen. Nur beschreiben wir keine historischen Phänomene, sondern zeitlose. Wir bestimmen die platonische Idee, die hier und jetzt erscheint. Ich brauche wohl kaum zu bemerken, daß diese Idee nirgends anders existiert als in dem Denken, als Gegenstand der Wissenschaft. Mein Urteil: hier fällt ein Stein, ist historisch eine richtige Beschreibung. Den Naturwissenschaftler aber interessiert sie gar nicht; er will die Idee bestimmen, die hier erscheint. Er will das historische Geschehen als ein zeitloses beschreiben. Dies nennen wir „Erklären". Der Mechanismus ist die Negation der Zeit; sie ist für ihn nichts weiter als eine Bestimmungsmöglichkeit der Individualität, die genau so relativ ist, wie die des Raumes. Sein Gegenstand ist die zeitlose Substanz und die Zeit nur die Folge ihrer formalen Konstellationen, die sich nach zeitlosen Gesetzen verändern.

Will die Biologie mechanistisch sein, so heißt das nichts anders, als daß sie die Phänomene im wahrgenommenen oder erlebten Raum, im Raum des Mechanismus denken

will, als Konstellation der zeitlosen Substanz, die durch zeitlose Gesetze aus der vorangehenden erklärbar ist. Sie leugnet damit einen Unterschied der Phänomene. Es gäbe nur Physik und Chemie. Geht sie aber von einem Organismus aus, so sagt sie damit, daß sie nicht mechanistisch denken will. Denn in dem Raum existieren keine Organismen, sondern nur jene ewigen Substanzteile. Zweifellos besteht auch die Ameise aus solchen. Wenn man sie aber so denkt, so existiert die Ameise ebensowenig wie der Tisch, denn das sind Formen der Substanz von bestimmter Dauer, die für das mechanistische Denken nicht existieren. Tatsächlich denkt der Chemiker die Ameise als Teil der zeitlosen Substanz. Er kann nachweisen, daß die individuellen Teile, die die Raumform „Ameise" in einem bestimmten Moment ausmachen, zu einer andern Zeit nicht mehr dort anwesend sind, daß jetzt neue Teile die Raumform konstituieren, die wir noch immer für dieselbe Ameise halten. Für den mechanistischen Naturforscher ist dieser Glaube also ein widerlegbarer Irrtum. Die absolute Änderung aller Teile dauert, glaube ich, beim Menschen ungefähr neun Jahre. Der Chemiker ist völlig im Recht, wenn es für ihn kein Leben gibt. Die Frage lautet nur, ob der Biologe nicht die Identität der Zeitform seinem Denken zugrunde legt. Dasselbe trifft auch für die Erkenntnis des Tisches zu. Gewiß existiert er für den Mechanismus nicht. Es ist aber fraglich, ob das Zusammensein von Substanzteilen, als das er den Tisch denkt, aus zeitlosen Gesetzen erklärbar ist. Das eine ist aber nicht fraglich, daß nämlich noch niemals jemand den Versuch gemacht hat, dieses zu erklären. Aus diesem Grunde finde ich den Monismus unmoralisch. Das ist die letzte und tiefste Widerlegung, bis zu der die Erkenntniskritik gelangen kann. Ich finde es unmoralisch zu behaupten, daß die Welt durchgängig mechanistisch erklärbar ist und nicht den Versuch zu machen, diese Forderung in Tat umzusetzen. Du kannst, denn du sollst. Das ist die letzte ethische Weisheit. Nur durch die

Tat läßt sich die Möglichkeit einer Forderung beweisen. Ich sage garnicht, daß sich die Existenz einer Maschine nicht mechanistisch erklären läßt; als Philosoph habe ich zu der Behauptung kein Recht. Ich kann aber das Gegenteil nur dann für richtig halten, wenn die erste Tat geschehen ist, die mir diese Möglichkeit beweist. Ich weiß nur, daß die Menschheit bis jetzt das Problem immer anders aufgefaßt hat, nämlich daß sie sich bemüht hat, die Existenz der Maschine oder des Tisches historisch zu verstehen. Beides aber schließt sich gegenseitig absolut aus. Das läßt sich beweisen. Im einen Falle existiert gar kein Tisch, sondern nur eine Konstellation der zeitlosen Substanz, bestehend aus jenen letzten Teilen bis zu denen der Naturwissenschaftler in seiner Erkenntnis momentan durchgedrungen ist. Das Problem lautet: Nach welchen zeitlosen Gesetzen ist diese Konstellation entstanden? Auf diese Weise stellt z. B. der Geologe das Problem, wenn er die Raumform „Erde" zum Gegenstand seiner Untersuchung macht. Gerade wegen dieser Problemstellung ist die Geologie aber keine historische Wissenschaft. Man wird dies vielleicht im besten Falle für Wortklauberei halten. Es ist aber in Wahrheit derselbe Irrtum, wenn man meint, daß die Astronomie deswegen historisch geworden ist, weil sie die Entstehung des Sonnensystems zum Problem gemacht hat. Die logische Konsequenz solcher Behauptungen wäre die, daß auch die Physik eine historische Disziplin ist. Man hat dies auch behauptet. Allein diese Konsequenz wird, glaube ich, eher die Falschheit der anderen Behauptungen deutlich machen, die logisch mit ihr stehen oder fallen.

Nicht die Astronomie denkt historisch, sondern die mosaische Schöpfungslehre, nicht die Physik, sondern die Mythologie. Daß alles, was real existiert, zunächst historisch, d. h. in der Zeit existiert, ist selbstverständlich. Daraus folgt aber nicht, daß jede Wissenschaft Geschichte ist. Tatsächlich besteht gar kein logischer Unterschied zwischen

der Ablenkung der Magnetnadel und der Entstehung unseres Sonnensystems. Daß das eine innerhalb von Sekundenteilen vor sich geht, das andere innerhalb eines größeren Zeitraums ist für die Wissenschaft ganz gleichgültig. Wenn das eine durch die Geschichte begriffen wird, so ist auch das andere nur historisch zu begreifen. Wir haben gezeigt, daß der Mechanismus, oder in unserem Falle die Physik, gerade die Negation des Historischen ist. Wenn der Grieche sagt: Zeus blitzt, so denkt er historisch. Es ist ein platter Psychologismus, wenn man das Wesen der Mythologie in der Anthropomorphisation, der Einfühlung, der Projektion oder Übertragung des Ich auf die Natur sieht. Man sollte sich einmal fragen, was von der Projektion übrig bleibt, wenn man von dem räumlichen Bild — denn das ist es doch zweifellos — absieht. Schlechterdings nichts, als daß die Natur ebenso gedacht wird wie das Menschenleben. Weiter als bis zu dieser logischen Tatsache können wir auch nicht kommen. Es ist Frivolität, wenn man meint, sie als historisches Ereignis durch jenes Raumbild der Übertragung erklären zu können. Ein Denken können wir nie erklären. Tatsächlich ist die Mythologie aber nichts anderes als Erkenntnis, und zwar das absolute Gegenstück zum materialistischen Monismus. Im einen Falle stellt man die mathematische Naturwissenschaft als „die" Erkenntnis hin, das andere Mal die Geschichte. Damit will ich nicht sagen, daß eine spezielle mythologische Ansicht nicht psychologisch verstanden sein will. Sie kann es aber nur unter der Voraussetzung, daß ein Phänomen historisch als Lebenserscheinung begriffen werden soll. Dieses Denken können wir nicht erklären. Den Inhalt der mythologischen Erkenntnis betrachten wir mit Recht als Phantasie. Ebenso aber müßte der materialistische Monismus auch die Geschichte des Lebens als psychologisch zu verstehende Phantasie betrachten. Wir wiesen nach, daß von ihm aus der lebendige Organismus eine Phantasie des naiven Menschen wäre. Es ist nicht viel gesagt damit, daß

man den Glauben an die Existenz eines andern Menschen auf eine Übertragung des eigenen Ich zurückführt. Ein Unterschied liegt aber nur darin, daß man dieses Denken für berechtigt hält, das mythologische aber nicht. Wir können beide Auffassungen nicht psychologisch erklären, sondern nur logisch kritisieren. Die Mythologie ist als monistische Erkenntnis ebenso unberechtigt wie der Materialismus, in welcher monistischen Form er auch auftritt. Es ist falsch, daß das Ich in innerer oder, was noch wissenschaftlicher klingt, endopsychischer Wahrnehmung erfahren und nun auf andere Objekte übertragen wird. Die falsche metaphysische Orientierung hat das psychologische Problem hier verdreht. Die unmythologische Erkenntnis ist bei weitem problematischer als die mythologische, wenn man vom Entwicklungsgeschichtlich-Psychologischen ausgeht. Der Fehler liegt auch hier in dem Primat der inneren Erfahrung als eines besonderen psychischen Wahrnehmungsaktes, der ja auch die Existenz der Außenwelt überhaupt problematisch macht. Daß wir zunächst uns selbst wahrnehmen, ist insofern richtig, als wir zunächst die Welt nur subjektiv erkennen, nur insoweit als sie der Inhalt unserer Monade ist. Ein Problem der Außenwelt existiert psychologisch überhaupt nicht. Denn sie ist das Werk der Naturwissenschaft als Gegenstand des Bewußtseins überhaupt. Diese Konstruktion ist allein durch die objektive Kausalität möglich. Die Naturwissenschaft setzt den Willen nach Objektivität und den Glauben an das Gelingen als logisches Gewissen voraus. Vor dieser Konstruktion aber ist es selbstverständlich, daß die Welt mythologisch oder historisch gedacht wird. Die Naturwissenschaft ist ein Problem, nicht die Mythologie. Es wird nichts übertragen in die Natur, was man anderswo wahrnehmend entdeckt hat, sondern die Tatsache liegt darin, daß man die Natur ebenso wie alles andere als historische Phänomene begründet. Weil diese Begründung nur eine psychologische sein kann, deswegen verlangt jede spezielle Begründung ihrerseits eine

psychologische Begründung. Nur aus der psychischen Wirkung des Blitzes kann man es verstehen, daß man ihn auf die schlechte Laune von Zeus zurückgeführt hat. Die Naturwissenschaft kennt keine psychologische Begründung ihrer Erkenntnis, weil sie ja gerade von der Subjektivität abstrahieren und sich an das objektive Erlebnis halten will, das, soweit es Wahrnehmung ist, kein psychologisches Problem ist. Nur in diesem Sinne ist also der einzelne Mythos ein psychologisches Problem, als Schöpfung der Phantasie, während die Naturwissenschaft nur eine Beschreibung der Realität ist, soweit sie nur an diese gebunden ist. Das Prinzip der Mythologie aber, die historische Auffassung der Welt, läßt sich psychologisch nicht erklären, sondern nur als falsches Denken kritisieren, und auch dieses nur unter der Voraussetzung, daß eine objektive Welt gestaltet werden „soll". Psychologisch ist die Mythologie verständlich aus dem allgemeinen Begründenwollen der Phänomene. Woher dieser Wille stammt, kann uns hier nicht beschäftigen. Daß die Begründung historisch war, läßt sich nicht erklären. Sie war der Realität nach nicht nur möglich, sondern selbstverständlich. Die Psychologie hat auch hier den Fehler begangen, das, was in der logischen Analyse das Elementare zu sein scheint, als das psychologisch Elementare anzusehen, wie man etwa zu glauben geneigt ist, daß der Begriff der Eins in der Psychologie des Zählens oder der Begriff der Individualität in der Psychologie des Denkens das Elementare und das historisch Ursprüngliche darstellt. Man findet die Mythologie problematisch, weil man die Naturwissenschaft als das Richtige für das Gegebene hält und sucht sie durch eine Übertragung des Ich zu erklären. Mit gutem Recht kann man aber umgekehrt die Mythologie für das Gegebene halten. Nicht das Ich wird in einen Körper projiziert, sondern alle Phänomene werden in gleicher Weise erkannt wie das eigne soziale Leben. Wir halten die Gleichsetzung für ungerechtfertigt. Als Ergebnis der logischen Analyse ist der Begriff der Anthro-

pomorphisation berechtigt. Logisch bedeutet die Mythologie eine Verlebendigung der toten Natur, wie der Materialismus logisch eine Tötung der lebendigen Natur bedeutet. Diese logische Bedeutung ist aber keine psychologische Aufklärung; sie bedeutet keine psychische Tätigkeit. Es kommt darauf an, daß nichts verlebendigt wird, was an sich als tot wahrgenommen wird. Wir sind immer geneigt, unsere Anschauung auch als die gegebene Anschauung des primitiven Menschen anzunehmen, wir können uns schwer vorstellen, daß man an die Mythologie glaubt, weil wir sie für Phantasiegebilde halten. Dazu wird sie aber erst dadurch, daß wir sie als Erkenntnis für falsch halten. Für den primitiven Menschen bedeutet sie aber die einzige Wahrheit, wie sich jeder naive Mensch schwer entschließen wird, die Bewegungen des andern Menschen als Bewegung der toten Natur anzusehen. Es ist ein psychologischer Fehler, in diesem Falle nicht von einer Verlebendigung zu sprechen, weil der andere Mensch „wirklich" lebendig ist. Vom Standpunkt des primitiven Menschen ist die Natur auch „wirklich" lebendig. Er verlebendigt sie nicht erst, sondern er denkt sie von vornherein als lebendig. Er kennt nur die historische Vernunft. Es gibt für ihn gar keine Möglichkeit, die Phänomene anders zu begründen. Leben und Tod sind die letzten Kategorien, mit denen man historisch oder naturwissenschaftlich denkt. Das historische Denken, die subjektiv psychologische Erkenntnis ist das Frühere. Von einer Übertragung ist daher ebensowenig die Rede, wie der Glaube an das Leben des andern Menschen auf einer Übertragung des Ich als Tätigkeit beruht. Wir stoßen auf die letzte Tatsache der Analyse, daß wir uns selbst wie andere Wesen als historische Subjekte erkennen. Wir nehmen unser Ich nicht wahr, sondern wir erkennen uns als Ich. Hinter diese Erkenntnis können wir psychologisch auch nicht gelangen, weil sie selbst bei aller Erkenntnis vorausgesetzt ist. Eine Anthropomorphisation als psychische Tätigkeit gibt es bei primitiven Völkern überhaupt nicht, sondern nur bei

schlechten Dichtern, deren ,,Urteile“ nicht auf Anschauung beruhen. Der primitive Mensch denkt wie das Kind historisch; er belebt nicht die Sonne — wenigstens ist dies nicht notwendig — sondern er faßt den Aufgang der Sonne als ein historisches Ereignis auf, etwa als das Fahren eines Wagens. Er denkt allerdings historische Subjekte, mögen es auch die ewigen Götter sein, denn ohne diese ist eine historische Begründung unmöglich. Mit ihnen ist aber auch die Geschichte unumgänglich. Das beweist die Mythologie. Der primitive Mensch ist glücklicher als wir, denn er versteht, wo wir nichts verstehen. Daß Zeus blitzt, wenn er sich ärgert, könnten wir verstehen; daß aber eine elektrische Entladung vor sich geht, kann man vielleicht als zeitloses Geschehen beschreiben, d. h. durch Gesetze erklären, aber verstehen kann es niemand. Jede Mythologie ist historische Erkenntnis. Das, was geschieht, wird als ein Moment aus der wirklichen Zeit gedacht. Der Unterschied zur Physik ist gar nicht anders zu definieren, als daß der Physiker die Phänomene nicht historisch denkt, nicht als einen Moment aus der wirklichen Zeit, sondern als ein zeitloses Geschehen. Er denkt die Idee des Ereignisses, nämlich durch welche zeitlosen Gesetze jene Konstellation der zeitlosen Materie zustande kam. Die Bibel denkt die Entstehung des Sonnensystems historisch, der Astronom ist nur deswegen Naturwissenschaftler, weil er nicht historisch denkt, weil er das, was da ist, nur als eine besondere Konstellation des zeitlos Existierenden denkt. Genau dasselbe tut die Geologie. Nicht durch den Gegenstand, wo wir erkennend einsetzen, nicht durch die Wahrnehmung, die immer einen zeitlichen Gegenstand hat, ist die Geschichte logisch charakterisiert. Sonst gäbe es wirklich nur Geschichte und nichts anderes. Denn ich erlebe empirisch nur zeitliche Vorgänge. Nur durch das Prinzip des Denkens wird die Geschichte Spezialwissenschaft. Eine Wissenschaft, die gerade ihren Sinn darin hat, daß sie ein Phänomen oder eine Reihe von Phänomenen, die sich über

Milliarden von Jahren erstrecken kann, als Veränderung des an sich Zeitlosen nach zeitlosen Gesetzen erklärt, denkt die Phänomene eben nicht historisch und ist deswegen nicht Geschichte. Dieser Begriff würde seinen Sinn verlieren, wenn wir die Geologie und, was nur die logische Konsequenz daraus wäre, die Physik Geschichte nennen würden.

Die Geschichte hat also nur Sinn als Gegensatz zum Mechanismus. Ihr Gegenstand ist die reale Zeit, der des Mechanismus das zeitlose Reich der platonischen Ideen. Das unmittelbar Erlebte ist gleichgültig, nur auf das Denken kommt es an. Ich kann den Tisch als Konstellation der zeitlosen Substanz mechanistisch denken. Dies tue ich, wenn ich die Veränderungen erkläre, die mit ihm vorgehen. Daß aber die Raumform auch als Veränderung der Substanz nach zeitlosen Gesetzen erklärbar sei, ist solange dogmatisch, bis man nicht den Versuch gemacht hat. Bis jetzt hat man seine Existenz nur historisch verstanden, als Gegenstand einer Handlung, die nur aus den historischen Zusammenhängen zu verstehen ist, als Werk eines historischen Subjekts, das zunächst aus seinem Leben heraus verstanden werden muß. Dieses wieder ist aber nicht zu verstehen, ohne sein Leben wieder als Teil der Zeit selbst zu begreifen, aus dem, was ihm als reales Geschehen vorangegangen ist. Erst durch das historische Denken entsteht der Gegenstand „Tisch". Nur als solcher hat er eine Geschichte. Die Maschine verstehen wir aus der Geschichte der Technik und nicht aus dem Mechanismus. Erst durch die reine Vernunft entsteht der Gegenstand „Substanz", wird die historische Form „Maschine" zum Teil des zeitlosen Raumes.

Ganz das gleiche gilt für die Biologie. Sie ist nur deswegen eine Sonderwissenschaft, weil sie historisch und nicht mechanistisch ist. Darum ist es töricht zu fragen, ob sie mechanistisch sein muß. Man kann vernünftig nur fragen, ob sie die Phänomene historisch denkt oder nicht. Der Beweis ist damit erbracht, daß sie vom Organismus ausgeht.

Andererseits ist man damit aber erst Biologe, sonst ist man Chemiker oder Physiker.

Vom Organismus aber geht man aus, wenn man von Entwicklung, Vererbung, Anlage, Spontaneität, Funktion, Reiz, Reaktion usw. spricht. Unsere Aufgabe kann es nicht sein, diese Begriffe auf ihr Recht oder Unrecht hin zu prüfen. Wir können nur beweisen, daß sie alle die historische Vernunft voraussetzen, daß man mit ihnen nicht mechanistisch denkt. Gewiß kann man das Hühnerei als Chemiker denken, aber man denkt dann kein Hühnerei mehr. Will man ein Erfahrungsurteil abgeben, d. h. ein zeitloses, so muß man auch sagen, was dort zeitlos existiert, nämlich die chemischen Elemente bestimmen. Damit würde man wirklich mechanistisch und nicht biologisch denken. Man kann auch versuchen, die Entstehung, d. h. das Zusammensein dieser Elemente zu erklären, nämlich als Veränderung der zeitlosen Substanz nach zeitlosen Gesetzen, bis diese Raumform entsteht. Man kann weiter versuchen, die Veränderung dieser Raumform als eine gesetzmäßige Veränderung des allgemeinen Raums zu erklären, also das Dasein der Elemente, die das spätere Huhn ausmachen. Nur müßte man es versuchen. Berücksichtigt man aber, daß es sich um ein Hühnerei handelt, dann hat man den Versuch von vornherein aufgegeben. Weder der Chemiker, noch der Physiker kennt den Begriff „Huhn“. In seinem Raum existieren Elemente, Atome, Elektrone, was man auch immer für eine Theorie der Substanz anerkennt. Ein Huhn existiert nicht in seinem Raum. Da wir aber seine Erkenntnis für richtig halten, so können wir sagen: ein Huhn existiert überhaupt nicht im Raum. Freilich besteht es aus Raumelementen, und zwar am Ende seines Lebens aus gänzlich anderen wie am Anfang. Das Huhn aber existiert nur in der Zeit als Form, die die Substanz eingeht, und die sich auflöst, wenn es stirbt. Genau so existiert auch nicht der Tisch im Raum, sondern nur eine Ansammlung von Elementen, die sich stetig ändert. Diese

existieren zeitlos. Der Tisch hat aber eine beschränkte Dauer, er ist eine Form, die nur für den existiert, der lebt und ihn als solchen anerkennt. Die Form hat sich aufgelöst, wenn er nicht mehr als Tisch zu gebrauchen ist. Ist das Huhn tot, so ist es nunmehr alleiniger Gegenstand der Chemie und nicht mehr der Biologie. Denn jetzt existiert kein Huhn mehr, sondern nur ein Raumteil der zeitlosen Substanz. Nur dieser ist mechanistisch erklärbar. Denke ich aber ein Huhn, so verzichte ich auf eine zeitlose Erklärung.

Der Mechanismus kennt nur zeitlose Gesetze und die zeitlos existierende Substanz. Nehmen wir einmal an, es gäbe wirklich Gesetze, die zeitlos und nicht nur für uns eine Annäherung an das Ideal sein würden, so geht es den Physiker gar nichts mehr an, was vorher schon in der Welt geschehen ist, dann brauche ich nicht zu wissen, wie unser Sonnensystem entstanden ist, und kann doch das Fallen des Steins absolut erklären, wenn ich eine historische Konstellation der Substanz als gegeben voraussetze. Denn das muß ich immer. Aus dem Nichts heraus läßt sich nichts erklären; nur eine Veränderung der Wirklichkeit kann zum Problem werden. Angenommen, die Naturwissenschaft wäre vollendet, so brauchte man nur zu wissen, was in einem Moment da ist, und die Folge wäre erklärt. Die Biologie aber denkt gar nicht so. Nicht einmal als Ideal gilt das für sie. Sie berücksichtigt nämlich nicht, was an Zeitlosem da ist, sondern was geschehen ist. Der Chemiker denkt das Ei nur als das, was da ist, als Ausschnitt aus der Substanz. Der Biologe aber berücksichtigt bei seiner Bestimmung, daß ein Huhn das Ei geboren hat. Für den Naturwissenschaftler existiert nur eine momentane Konstellation der Substanz. Wo sie herkommt ist ihm ganz gleichgültig. Die Substanz selbst ist zeitlos. Die Konstellation ist nach denselben zeitlosen Gesetzen entstanden, wie die nächste, die er erklären will. Berücksichtigt man aber, daß ein Hühnerei da ist, so bestimmt man nicht mehr das Zeitlose, sondern die Be-

stimmung ist historisch. Man berücksichtigt eine Zeitform „Ei" als Identität in der Zeit über die Identität der Substanz hinaus und bestimmt diese nach dem Organismus, aus dem sie entstanden ist. Einer mechanistischen Biologie müßte es an sich ebenso rätselhaft oder erklärlich sein, wenn aus einem Hühnerei ein Huhn entsteht, wie wenn ein Wolf daraus entstünde. Beide Möglichkeiten sind für den Mechanismus gleich groß. Denn wenn ich nur berücksichtigen will, was zeitlos da ist, wenn ich ein mechanistisches Urteil abgeben will, so gibt es weder Huhn noch Wolf, so sind diese Begriffe irrtümlich, wenn auch praktisch zur Orientierung. Räume ich aber der historischen Tatsache, daß ein Huhn das Ei gelegt hat, einen Einfluß auf die Zukunft ein, so denke ich nicht mehr mechanistisch. Denn der Mechanismus kennt nicht die Beeinflussung der Gegenwart durch ein historisches Geschehen, sondern nur die gesetzmäßige Veränderung von dem, was zeitlos da ist.

Der Biologe erkennt als Grundsatz an, daß Leben nur aus Leben entsteht. Es ist eine der merkwürdigsten Verdrehungen der Geistesgeschichte, daß man meinte, dadurch den Mechanismus gegen das Wunder zu verteidigen. In Wahrheit behauptet man ja in dem Satz nur, daß man von der logischen Idee ausgeht, das Leben sei kein Gegenstand mechanistischer Erkenntnis. Diese behauptet ja gerade nur „ein" gesetzmäßiges Geschehen, keinen Unterschied zwischen Leben und Tod, denn sonst müßte man einen Lebensstoff im Raum annehmen. Wenn aber alles Geschehen aus den Konstellationen der Substanz als stetige Veränderung erklärt werden kann, was geht es dann die Wissenschaft noch an, daß das naive Denken ein Leben annimmt? Geben wir aber einmal zu, daß der Begriff „Leben" mit dem Mechanismus vereinbar sei, so würde der Grundsatz der Biologie trotzdem sinnlos sein. Wenn das Leben mechanistisch erklärt werden soll, muß man von einer zeitlosen Gesetzmäßigkeit ausgehen. Man könnte nur untersuchen, aus welcher

Substanzkonstellation als Folge Leben entsteht. Wenn diese Konstellation sich wiederholt, so ist es selbstverständlich, daß wieder Leben entsteht. Man muß also von der Idee ausgehen, daß jeden Moment Leben entstehen kann. Denn jeden Moment könnte sich die Substanzkonstellation wiederholen. Daß also ein lebender Organismus entsteht, wäre genau so wenig wunderbar, wie daß ein Stein fällt. Jener Grundsatz ist freilich richtig, aber er besagt nichts anderes, als daß der Organismus nicht mechanistisch als Teil der Substanz im Raum gedacht werden darf, sondern nur als Teil der historischen Lebensreihe. Man behauptet, daß er nicht mechanistisch gedacht werden darf, und einen Moment später, daß er so gedacht werden soll. In seinen Taten aber entscheidet man sich für das Erste. Das ist die Unlogik unseres Monismus, unserer vorgeblich mechanistischen Biologie.

Am merkwürdigsten wird die Zusammenstellung von Entwicklung und Mechanismus; denn hier ist es ja ganz deutlich, daß man die Idee der Zeitform zugrunde legt, die gerade Chemie und Physik als irrtümlich aufheben wollen. Durch die Stellung des Problems schneidet man den Mechanismus ab. Dieser kann überhaupt den Begriff „Entwicklung“ gar nicht kennen, sondern nur den der Veränderung. Er gäbe sich sonst selber vollständig auf. Man hat gemeint, daß die Geschichte nur deswegen von Entwicklung sprechen darf, weil sie einen Wert annimmt, die Naturwissenschaft nicht, weil sie keine Bewertung an die Welt anlegen darf. Dies ist aber eine völlig dogmatische Konstatierung des Wertes als einer notwendigen Idee der Geschichte. Sie ist schon deswegen falsch, weil auch das Unwertvolle wie alles im Leben historisch begriffen werden kann. Die Entwicklung ist logisch auch gar nicht durch ein wertvolles Ende charakterisiert. Allerdings kennt der Mechanismus keinen Wert, die Geschichte an sich aber auch nicht. Es ist ganz gleichgültig, ob man unter Zugrundelegung irgend eines Wertmaßstabes den Menschen

für höher entwickelt hält als die Amöbe. Hoch und niedrig kommt für die Biologie gar nicht in Betracht. Ihr logisches Charakteristikum ist nur die Idee der zeitlichen Identität, was sie absolut von der Veränderung des Mechanismus trennt. Da im Raum kein Huhn existiert, kann dort auch keine Entwicklung des Huhns stattfinden. Im Raum ist es nur die Substanz, die sich verändert. Der Begriff des „Neuen" existiert für den Mechanismus nur insofern, als die Konstellation der Substanz neu ist. Es gibt keine Geburt und keinen Tod, sondern nur Ewigkeit. Deswegen kann es auch keine Entwicklung geben. Es wäre wieder ganz töricht zu fragen, ob die Entwicklung mechanistisch erklärbar ist oder nicht. Man kann nur fragen, ob eine Entwicklung gedacht werden muß. Denn damit ist schon gesagt, daß man nicht mehr mechanistisch denkt. Sowie man eine Identität in der Zeit annimmt, die sich entwickelt, hat man den Boden des Mechanismus verlassen, der die Identität nur auf die Elemente der Substanz beziehen, das Geschehen nur als Veränderung ihrer Konstellation erklären kann.

Für den Monismus besteht das Hauptdogma darin, daß wir keinen Zweck zur Erklärung der Erscheinung annehmen dürfen. Es läßt sich aber zeigen, daß die heute bestehende Biologie absolut von dieser Idee ausgeht.

Aristoteles hatte Recht, als er die Form oder die Einzelsubstanz mit dem Zweck in Zusammenhang brachte. Ich zeigte oben, wie die Existenz des Tisches bis heute nicht als Substanzkonstellation erklärt worden ist, daß man ihn vielmehr als Zeitform historisch verstanden hat. Man faßt ihn nämlich als das Werk einer Handlung auf, die eine frühere wiederholt. Man würde es nicht begreifen, wenn die Handlung nicht die Wiederexistenz der früheren Form zum Zweck hätte. Natürlich gibt es im Raum des Mechanismus keine Wiederexistenz einer Zeitform. Denn alles was existiert, existiert ewig. Der Tisch existiert überhaupt nur als Zweck-

gegenstand. Wenn er nicht mehr als Tisch zu gebrauchen ist, sondern nur ein Haufen Bretter und Nägel ist, ist er eben kein Tisch mehr. Die Betrachtung wiederholt sich aber. Der Nagel ist eine Form, die als Zweck existiert und mit ihm aufhört. Aristoteles war mit dem Aufbau der Formen völlig im Recht. Nur sah er leider nicht klar genug den Gegensatz der historischen und der naturwissenschaftlichen Vernunft. Er konnte es deshalb nicht, weil er von dem „sprachlichen" Urteil ausging. In ihm aber drücken sich beide Erkenntnisweisen aus. Sprachlich ist es kein Unterschied, ob ich sage: hier existiert ein Tisch, oder ob ich sage: hier existieren Radiumelemente. Logisch aber besteht ein ungeheurer Unterschied. Das einemal konstatiert man nämlich die Existenz eines historischen Objekts von bestimmter Dauer, das anderemal die Existenz von zeitlosen Elementen. Wenigstens muß die Naturwissenschaft von dieser Idee ausgehen. Daß das Radium solch ein zeitloses Element ist, ist damit nicht gesagt. Die Unterscheidung der Einzelsubstanz und der allgemeinen Substanz läßt sich nur rechtfertigen durch den Dualismus des historischen und des naturwissenschaftlichen Denkens. In der Form liegt aber schon der Zweckbegriff, und dies gilt auch für die Biologie.

Wenn man es nämlich natürlicher findet, daß aus einem Hühnerei ein Huhn und kein Wolf entsteht, so ist das nur deshalb möglich, weil man die Zukunft des Eies vorher determiniert. Man hat dafür auch ein Wort, nämlich Anlage, Disposition, Id oder wie man es immer nennt. Für die Biologie, die behauptet, mechanistische Wissenschaft zu sein, ist es leider nur ein Wort geblieben, wo die Begriffe fehlen. Wenn man sich den Sinn des Wortes vergegenwärtigt, so ist es nicht möglich zu behaupten, daß man keinen Zweck zugrunde legt. Sein logisches Charakteristikum besteht nicht darin, daß etwas gut ist; denn das setzt selber schon wieder einen andern Zweck voraus, nämlich in dem, wozu es gut ist. Kritisch kann man den Zweckbegriff

nur als ein Prinzip des Denkens fassen, und zwar nur durch seinen Gegensatz zur Ursache. Zweck und Ursache entsprechen der historischen und der reinen Vernunft. Man kann nicht nach dem Wesen der Ursache fragen, ohne sie als Prinzip der Erkenntnis zu bestimmen. Erst durch diese wird etwas zur Ursache. Ganz dasselbe trifft für den Zweck zu. Das Wesen der Ursache besteht darin, daß das Geschehen rein aus der Gegenwart allein bestimmbar ist. Das Wesen des Zwecks ist nicht anders zu bestimmen, als daß eine Veränderung durch die Zukunft bestimmt wird, durch das, was eintreten wird. Einen größeren Gegensatz als zwischen Zweck und Ursache kann es nicht geben. Wenn die Biologie überhaupt die Existenz der Zeitform Organismus annimmt, dann denkt sie auch nach dem Prinzip des Zwecks, nämlich ein Geschehen, das nicht durch Ursachen bestimmt wird, sondern als Werden durch Zwecke. In der Problemstellung liegt schon der Zweck als Idee a priori. Wenn ich die Entwicklung des Eies zum Huhn zum Gegenstand der Betrachtung mache, so bestimme ich das Geschehen mit dem Ei darnach, daß es ein Huhn wird. Lege ich eine Einheit in der Zeit zugrunde, die ihre bestimmte Dauer hat, nämlich die Entwicklung des Eies, so determiniere ich schon das Geschehen nach dem, was sein wird, d. h. nach dem Zweck. Dieses Werden ist selbstverständlich durch mechanistische Ursachen beeinflußbar. Eine Blume kann durch Ursachen in eine spezifische Raumform gezwungen werden. Ein Kind kann durch mechanische Ursachen verkrüppelt zur Welt kommen. Trotzdem widerlegt dies nicht, daß man von einem Zweck ausgeht. Dieser liegt in der historischen Bestimmung ,,Hühnerei‘‘. Man determiniert das Geschehen durch einen Zweck uud erklärt es nicht durch die mit dem Ei gleichzeitig existierenden Ursachen. Mit dem Namen Anlage hat man das Prinzip nicht geändert. Sie beruht selbst auf der historischen Bestimmung nach dem, was sein wird. Die moderne Naturgeschichte ist nur insofern

kritisch geworden, als sie eben Geschichte ist. Sie will im Prinzip keinen Zweck anerkennen, der nicht schon einmal wirklich war. Sie muß die für das Werden maßgebende Form als Wiederholung einer früher schon realisierten nachweisen. Der Unterschied zur Ursache läßt sich also genau so gut durch die verschiedene Stellung zur Vergangenheit charakterisieren. Der Mechanismus kennt keine Wiederholung des Werdens einer Form, die als Erklärung dienen kann, weil beide Vorgänge durch die zeitlosen Gesetze erklärt werden müßten. Wir werden sehen, daß die Biologie analog der Psychologie jedes „Neue" nicht erklären kann, daß in dem Begriff der Variation jeder Versuch der Erklärung ausgeschaltet ist. Die Biologie nimmt eine Beeinflussung der Gegenwart durch die Vergangenheit an. Für den Mechanismus aber ist die Vergangenheit nach denselben Gesetzen erklärbar wie die Gegenwart. Diese Beeinflussung ist aber nur dadurch möglich, daß die Vergangenheit als der Zweck des gegenwärtigen Werdens gedacht wird. Das Ende, das jetzt eingetreten ist, wird als Wiederholung einer früheren Form aufgefaßt. Man denkt also das Werden danach, daß das Vergangene wieder wirklich werden soll, und nicht mehr als ein Geschehen, das nur durch die Gegenwart allein bestimmbar wäre. Dieses würde voraussetzen, daß man nur die Konstellation des Zeitlosen als existierend annimmt. Der Begriff der Anlage aber durchbricht diese naturwissenschaftliche Bestimmung zugunsten der historischen. Er bezeichnet gerade die Tatsache des Zwecks und beseitigt ihn nicht etwa. Er hat seinen Sinn nur durch die Beziehung der Gegenwart zur Zukunft oder zur Vergangenheit. Die Geschichte betrachtet es als ihre Aufgabe, die Form, der das Werden des Tisches seinen Ursprung verdankt, schon als dagewesen zu entdecken. Da er nur in der Zeit existiert, so gäbe es keine Erkenntnis seiner Existenz, wenn wir nicht die Form schon in der Vorzeit als existierend annehmen. Wir müssen also die materielle Kultur als Entwicklung verstehen, als Wiederholung in der Zeit,

aber nicht als Kopie. Wäre das Kind immer eine Kopie des Vaters, würde es wohl auch keine Veränderung der Urzelle gegeben haben. Wir nennen das bisher nur in einem Falle Vererbung, aber in Wahrheit kommt beides auf eins heraus. Dieser Begriff meint nur, daß das, was da war, als Möglichkeit besteht, zu werden, oder daß das, was werden soll, in demselben Zeitsystem schon einmal da war. Die Vererbung beseitigt also durchaus nicht den Zweck, sondern sie bringt ihn nur in einen historischen Zusammenhang mit der Vergangenheit. Wenn es also dem Biologen verständlicher ist, daß ein Huhn aus einem Hühnerei entsteht und kein Wolf, so beruht das darauf, daß er das Ei als Teil der Zeit auffaßt und seine Veränderung als Wiederholung eines Geschehens in diesem einen System. Die Biologie hat nachweisen können, daß es im großen und ganzen sich jedesmal um eine Wiederholung des ganzen Zeitsystems handelt. Man nennt diese Tatsache das biogenetische Grundgesetz. Jede Verallgemeinerung ist aber noch nicht ein Gesetz. Dieses ist von dem Begriff der Ursache unabtrennbar. Daß die Tatsache richtig ist, will ich nicht bestreiten, aber man hat kein Geschehen aus einer Ursache erklärt. Man hat nur die allgemeinste Tatsache der historisch-biologischen Erkenntnis beschrieben. Mit dieser logischen Kritik soll selbstverständlich die Entdeckung dieser Tatsache nicht herabgesetzt werden. Aber ich behaupte, daß das logische Denken auch allein auf das Gesetz gekommen sein müßte. Dies klingt töricht, nachdem man es empirisch gefunden hat. Ich meine nur Folgendes: Hätte man erkannt, daß wir jede Entwicklung nur verstehen als Wiederholung in dem Zeitsystem des ganzen Lebens, so muß man sich sagen, daß ein Ausschnitt, der wiederholt wird, ganz zufällig sein muß. Seit welchem Zeitpunkt besteht überhaupt das Huhn, wo man doch annimmt, daß es selbst aus der Entwicklung der Urzelle nur ein Teil ist? Es kann kein absoluter Abschnitt aus diesem Lebenssystem wiederholt werden, weil gar kein solcher

existiert, denn das hypothetisch erste Huhn stammt doch von etwas, was noch nicht Huhn gewesen ist. Was hat aber dieses wiederholt? Und so fort. Nimmt man also eine Entwicklung an und weiß man, daß sich jedes Werden eines Organismus nur als Wiederholung des Vergangenen erkennen läßt, so ist es nur eine logische Konsequenz, wenn man annimmt, daß die ganze Vergangenheit sich wiederholt. Das Gesetz hätte also entdeckt werden können als eine Tatsache, von der wir ausgehen müssen, wenn wir nicht unlogisch sein wollen. Nur dann aber wird es zur logischen Konsequenz, wenn man sich die Prinzipien unserer tatsächlichen historisch-biologischen Erkenntnis klar gemacht hat. Gerade das biogenetische Grundgesetz ist ein Beweis gegen den Monismus und die mechanistische Biologie. Denn man beweist damit, daß die Veränderung des Eies nicht als Veränderung der Substanz nach zeitlosen Gesetzen aufgefaßt werden darf, nicht als Veränderung durch Ursachen, sondern daß jeder Organismus in seinem Werden bestimmt ist durch das, was sein wird, durch einen Zweck. Denn jeder Organismus ist als Ur- oder Einzelle determiniert, das zu werden, was seine Eltern waren. Diese Determination durch den Zweck nehmen wir eo ipso an, wenn wir von einer Entwicklung zum Huhn oder Menschen sprechen.

Man wird nun vielleicht einwenden, daß der Begriff „Determination" ja schon ein mechanisches Geschehen bedeutet. Das ist aber ein grober psychologistischer Irrtum. Man kann ein Geschehen durch einen Zweck determinieren und durch eine Ursache. Determinieren heißt nur ein Geschehen erkennen, von etwas abhängig machen. Der Mechanismus ist aber von der Ursache und dem zeitlosen Gesetz gar nicht zu trennen. Hier aber erkennt man kein Geschehen aus einem zeitlosen Gesetz, keine Ursache, die eine Veränderung bewirkt, sondern man erkennt ein Geschehen als Entwicklung zu dem, was sein soll. Es gibt hier also keine Ursache und keine Wirkung. Damit kann aber auch von

Mechanismus nicht die Rede sein. Nur der Name „Gesetz“ stellt eine Gleichheit her, die den tiefen logischen Unterschied verdeckt. Weil es „immer“ geschieht, ist es logisch noch kein Naturgesetz. Das ist der Psychologismus in dem Einwand. Man lehnt es sofort ab, nach Ursache und Wirkung zu forschen, wenn man die Idee der Entwicklung zugrunde legt.

Der geniale Gedanke von Kant war der, daß das Gesetz der Kausalität gültig ist, weil sonst keine Objektivierung des Zeitgeschehens, keine Naturerkenntnis möglich wäre. Die objektive Folge ist eine Synthese zweier Phänomene in der Zeit. Der nächste Moment ist aber nur dann objektiv eine Folge, wenn er durch das Gesetz synthetisch mit dem vorhergehenden Moment verbunden ist. Zwei verschiedene Zeitmomente sind nur dann Folge im objektiven Sinne, wenn der eine als Ursache des andern gedacht werden kann. Sonst wäre die Zeitfolge nur ein Zufall der Wahrnehmung; sie ließe sich auch umgekehrt denken. Der subjektiv folgende Moment wird erst durch die Kausalität zur objektiven oder wirklichen Folge. Die Idee der Entwicklung aber geht nicht davon aus, die objektive Folge zweier Momente zu erkennen, sondern sie behauptet gerade eine Einheit, die mehrere Momente, mehrere Stunden oder Jahre dauert. Ihre Phänomene sind reale Zeitteile von Dauer. Wenn sie eine Einheit des Organismus in der Zeit und sein Werden annimmt, so faßt sie die Welt nicht mehr als eine Folge von Momenten auf, die nur durch das Gesetz der Kausalität erkennbar wäre, zwischen denen erst die Erkenntnis eine Synthesis nach Ursache und Wirkung konstruieren muß. Sie geht vielmehr a priori von der Synthesis in der Zeit aus, von der Einheit des Werdens, das einige Zeit dauert. Sie kann nicht nach den Ursachbeziehungen suchen, die den folgenden Moment bestimmen, weil sie ja von der Einheit der Zeitspanne selbst ausgeht. Der nächste Moment ist für sie nichts Neues, was erklärt werden müsse, sondern er ist von vornherein schon

da als Teil der Entwicklung, die in der Zeit vor sich geht. Die Zeit selbst ist ihre Realität. Die Momente der Entwicklung existieren für das Denken alle auf einmal, wie die Teile des Raums alle zugleich da sind. Das Ende der Entwicklung existiert schon mit dem Anfang. Die Realität ist das Werden selbst, das eine Dauer hat. Der Naturwissenschaftler aber denkt nur den Raum in der Zeit. Für ihn existiert der nächste Moment nicht, sondern nur die Gegenwart. Infolgedessen muß er ihn erklären, wenn er ihn erkennen will. Er muß ihn als Wirkung einer Ursache auffassen und nicht als späteren Teil — man erlaube mir das Paradox — eines gleichzeitigen Moments. Für den Biologen ist der Moment schon da. Der Naturwissenschaftler muß ihn erst beweisen. Die Folge ist schon objektiv, weil sie als die zugrundegelegte dauernde Einheit existiert; sie ist in diesem Sinne gegeben, während der Naturwissenschaftler die „wirkliche" Folge erst durch die Kausalität konstruieren muß. Darum ist die Biologie beschreibende Geschichte und nicht erklärende Naturwissenschaft. Das biogenetische Grundgesetz ist kein Naturgesetz, weil es gar nicht die Synthese der Zeit durch Ursache und Wirkung darstellt, sondern nur die Erzählung von einer sich immer wiederholenden Geschichte bedeutet. Es besteht eben doch ein Unterschied zwischen Tatsache und Gesetz. Daß die Planeten sich um die Sonne bewegen, ist kein Gesetz, obwohl es immer geschieht. Ein Gesetz ist logisch nur möglich durch eine Theorie, durch die Konstruktion der Abhängigkeit. Daß ein Geschehen „immer" eintritt, ist noch kein Beweis für den Mechanismus, wenn man nicht eine zeitlose Bedingung hat, die dem Geschehen vorangeht. Das „Immer" muß nicht nur psychologisch, sondern logisch ein „Immer" sein: es muß den Sinn von Ewigkeit und Zeitlosigkeit haben. Dies kann für das biogenetische Grundgesetz schon deswegen nicht zutreffen, weil das Leben in seiner Entwicklung nur einen Ausschnitt aus der Ewigkeit bedeutet. Das Gesetz gilt als Idee für die Ewigkeit. Das

biogenetische Grundgesetz aber bezeichnet der Ewigkeit gegenüber nur ein öfteres Geschehen, das erst durch ein mechanistisches Naturgesetz zum zeitlosen gemacht werden könnte, durch ein Gesetz, das in der Welt schon herrschte, bevor es ein Leben in ihr gab. Findet man das absurd, so beweist man nur den diametralen Gegensatz zwischen Leben und Mechanismus.

Von einer Determinierung der Zukunft kann nur dann gesprochen werden, wenn man ein Geschehen aus dem Zweck oder Ziel erkennt. Der Mechanismus kennt in Wahrheit, wie wir noch sehen werden, nur „eine" Determinierung des Geschehens, nämlich in dem Begriff der Bewegung. Diese Determination wird durch das Prinzip des Trägheitsgesetzes inhaltlich wieder aufgehoben. Eine Ursache bestimmt das Geschehen nur insoweit, als durch sie eine Bewegung bestimmt wird. Diese Bewegung aber ist noch kein inhaltliches Geschehen. Wenn eine Kugel aus der Kanone fliegt, so ist dadurch das Geschehen nicht determiniert, auch wenn ich die Kraft genau kenne, die sich hier in Bewegung umsetzt. Das Phänomen besteht vielmehr in der Kurve des Weges, den die Kugel durchmißt. Diese aber ist bestimmt durch Faktoren, die auch außerhalb der Bewegung selbst liegen. Gerade das ist der wesentliche Unterschied des Mechanismus und der Biologie. Das Ei ist determiniert, ein Huhn zu werden, wenn auch dieses Werden mechanisch beeinflußbar ist. Der Embryologe kann das Werden des Menschen nicht erklären, weil er seine Existenz schon in den Keim verlegt. Er kann auch kein einzelnes Glied erklären, und seine Fragestellung geht auch gar nicht darauf. Er forscht nur danach, wo heraus sich das Glied entwickelt hat. Die Biologie hat besonders bei niederen Tieren hochinteressante Entdeckungen gemacht. Man kann etwa durch Beseitigung eines winzigen Teils des Eies die Entwicklung eines Gliedes inhibieren. Es ist nicht wunderbar, daß das bei den niederen Tieren besser geht als bei den höheren.

Da die Metamorphose bei ihnen nicht so viel Stadien durchlaufen muß, so ist die Ähnlichkeit zwischen dem Ei und dem fertigen Organismus eine viel größere als beim Menschen, wo erst in einem späteren Zeitpunkt etwas Menschenähnliches entsteht. Bei derartigen anatomischen Eingriffen tut man also nichts weiter, als daß man einem Tier ein Glied entfernt. Wir haben vorläufig noch keine Ähnlichkeit entdeckt zwischen dem, was man entfernt, und dem später fehlenden Gliede. Allein was ist Ähnlichkeit? Tatsächlich müssen wir behaupten, daß wir dieses Glied entfernt haben. Entwicklung heißt nichts anderes, als daß aus diesem Teil ein Bein wird. Von welchem Zeitpunkt ab man es ein Bein nennt, ist ganz vage. Eine logische Grenze läßt sich nicht ziehen. Das Bein „wird", es beginnt schon im Ei. Seine Existenz ist schon mitgesetzt, wie das fertige Huhn in der Bestimmung „Hühnerei" mitgesetzt ist. Deshalb kann sie auch nicht erklärt werden. Wenn ich einem Kind ein Bein amputiere, ist es nicht wunderbar, daß es als erwachsener Mensch kein Bein mehr hat. Ganz das gleiche ist der Fall, wenn ich einem Ei etwas abschneide. Wunderbar ist eigentlich nur das Gegenteil, nämlich die Regeneration. Es ist bekannt, daß man mechanisch die Entwicklung beeinflussen kann. Damit kann man alles erklären — nur nicht die Entwicklung. Die Erklärung stützt sich nämlich auf zwei Komponenten, auf die Determination eines Teils, etwas Bestimmtes zu werden, und die Ursache, die dieses Werden beeinflußt. Die mechanischen Ursachen liegen also außerhalb der Determination. Der Mechanismus bedeutet deswegen gerade einen Gegensatz zur Determination, weil er im Prinzip nichts auf Zwecke, sondern alles auf Ursachen zurückführt. Oder man teile das „Wort" und spreche von immanenter und äußerer Determination. Immanent heißt die Bestimmung nach dem Ziel. Ein Körper ist bestimmt, etwas zu werden. Der Mechanismus kann dieses Werden nicht anerkennen, weil sein Prinzip darin besteht, ein Geschehen durch die Ursache zu erklären, durch das,

was außerhalb von ihm liegt. Nur das kann eine Ursache sein. In der Biologie aber ist dies Geschehen immanent determiniert, weil das Ende schon am Anfang angenommen wird und nicht erst synthetisch durch Ursachen mit der Zeitreihe verbunden werden muß.

In einem Falle aber geht auch der Mechanismus von einer immanenten Determination aus, und dies ist deswegen so bedeutsam, weil dadurch bewiesen wird, daß mit der Anerkennung der Zeit als Realität auch der Begriff des Zwecks zugrunde gelegt wird. Die Naturwissenschaft stellt die Welt als eine Konstellation von Elementen dar. Wenn aber alles als durchgängige Kausalität, als Wirkung der vorhergehenden Konstellation dargestellt werden kann, so würde die Zeit auflösbar sein in ein „Nebeneinander" solcher Konstellationen, d. h. die Zeit selbst wird als Realität negiert. „Wirklich" ist nur die Konstellation im Raum. Diese Anschauung aber führt zu unlösbaren Widersprüchen: zu den eleatischen Trugschlüssen. Existiert die Zeit nur als das Nebeneinander von Raumkonstellationen oder der Raum nur in der Zeit, diese selbst aber nicht als Realität, so kann Achilles die Schildkröte nicht einholen, wenn sie nur einen kleinen Vorsprung hat. „Er kann es nicht," heißt: wir könnten das Phänomen denkend nicht darstellen. Keine Integral- und Differentialrechnung kann den Widerspruch lösen. Der Trugschluß der Eleaten liegt vielmehr darin begründet, daß sie nur den Raum als Realität annehmen. Von dem mechanistischen Ursachdenken, von der reinen Vernunft aus, sind sie aber vollständig im Recht. Sie konstruiert wirklich die zeitlose Substanz und das zeitlose Reich der platonischen Ideen oder Gesetze. Ursache ist für sie das, was da ist. Geht man aber von dem Zeitlosen aus, so kann man selbstverständlich die Zeit selbst nicht erklären. Der Trugschluß liegt darin, daß man die Existenz der Zeit nicht erklären kann, wenn man nicht die Zeit von vornherein als Realität annimmt. Die Eleaten haben nicht bewiesen, daß es keine

Bewegung geben kann, sondern sie haben angenommen, daß es keine Bewegung gibt. Und diese Annahme liegt darin, daß sie die Realität der Welt nur im Raum sahen, daß sie die Zeit nur als eine Anordnung verschiedener Raumkonstellationen betrachteten. Es läßt sich keine Bewegung erklären, wenn man nicht die Realität der Bewegung von vornherein annimmt. Man kann nicht die Existenz des Raums erklären, sondern nur das „Dortsein". Der Trugschluß ist also eine petitio prinzipii. Wenn ich keine Realität der Bewegung denke, dann kann ich keine Realität der Bewegung denken. Die Eleaten hätten aus ihrem Beispiel ebensogut den Schluß ziehen können: es gibt nur den Raum und keine Zeit. Die Anerkennung der Realität der Bewegung ist die Anerkennung der Realität der Zeit und nicht mehr die des Raums in der Zeit. Wenn ich nämlich die Bewegung des Achilles als eine Reihe von Raumkonstellationen denke, so denke ich nicht mehr eine Bewegung. Wenn ich den Tisch als Ausschnitt der Substanz denke, als die Raumanordnung ihrer Elemente, dann denke ich nicht mehr den Tisch. Es kommt aber vor allem darauf an, daß man die Realität erkenntniskritisch zugrundelegt. Die Realität des Tisches liegt in dem Denken einer dauernden Identität, ohne daß diese ein zeitloses Element im Raum der Naturwissenschaft wäre. Wenn in zwei Momenten aber dasselbe existiert, ohne daß es selbst zeitloser Raumteil ist, so kann ich sagen, daß der Moment mit dem folgenden gleichzeitig existiert, denn er ist nur eine Eigenschaft des dauernd Existierenden. Es ist zwar völlig unlogisch, daß das, was als Folge in der Zeit existiert, gleichzeitig da sein soll. Aber ich behaupte ja auch gerade, daß die metaphysisch „eine" Welt nicht logisch zu Ende gedacht werden kann. Wenn ich den Monismus bekämpfe, so stütze ich mich nicht auf religiöse Dogmen, sondern nur auf die Unmöglichkeit, die Welt restlos logisch, nämlich nach einem Prinzip, denken zu können. Das Unlogische ist kein Fehler des

Denkens, sondern es beweist nur die Unmöglichkeit, „ein“ Denken anzunehmen. Raum und Zeit lassen sich nicht in einem logischen Denken verbinden, weil von vornherein zwei verschiedene logische Prinzipien zugrunde gelegt werden. Da aber die Welt in Raum und Zeit existiert, so kann alles nach beiden Prinzipien gedacht werden. Infolgedessen muß es zu Widersprüchen kommen, zu Antinomien der Vernunft, die allein den Dualismus begründen können, sonst wäre er ein Irrtum, oder umgekehrt: eine wirkliche Antinomie der Vernunft kann nicht psychologisch durch ein Bedürfnis begründet werden, sondern nur durch einen der Vernunft immanenten Dualismus.

Wir behaupten in einem Urteil eine Existenz. Wir sagen: hier existiert ein Körper aus den und den Elementen. Der Naturwissenschaftler kennt als Ziel nur die Behauptung zeitlos existierender Elemente. Damit leugnet sein Denken die Realität der Zeit. Zum mindesten berücksichtigt er sie nicht, wenn er auch als Mensch nicht leugnen wird, daß die Welt zeitlich abläuft. Es kommt allein auf die Analyse seines Denkens an. Wenn er aber die Wirklichkeit nur nach dem konstruiert, was im Raum existiert, so erkennt er die Zeit als Realität nicht an. Denn die Zeit ist kein Substanzelement. Jeder Moment ist nur die Gleichzeitigkeit mehrerer Elemente. Die Zeit wäre nur das Nebeneinander der gleichzeitigen Ordnungen. Wenn aber die Realität der Bewegung behauptet wird, so kann damit auch nur eine Existenz behauptet werden. Wenn ich sage: in diesem Moment existiert eine Bewegung, so behaupte ich nicht mehr die Gleichzeitigkeit von Elementen. Damit würde ich ja gerade keine Bewegung, sondern nur eine Konstellation der Substanz denken. Bewegung denke ich nur dann, wenn ich den nächsten Moment auch schon als existierend denke. Da mein Urteil „eine“ Existenz behauptet, so behaupte ich also eine Existenz von zwei Momenten. Wenn ich also sage: in diesem Moment existiert eine Bewegung, so behaupte ich: in diesem Moment

existieren mehrere Momente. Und dies behaupte ich immer dann, wenn ich nicht nur die Realität des Raumes, sondern auch die der Zeit anerkenne. Denke ich die Substanz, so behaupte ich ausschließlich die Realität des Raumes. Denke ich aber die Zeit als Realität, so behaupte ich, daß „jetzt" etwas existiert, was als Zeitfolge, was später erst existiert. Diese Folge existiert in einem Moment, oder es existiert etwas, was die Eigenschaft hat, eine zeitlang zu dauern. Diese Eigenschaft existiert aber solange, als das existiert, wovon sie gilt. Folglich existiert die Dauer in jedem Moment, in dem der Gegenstand existiert. Diese Eigenschaft ist aber nichts anderes als seine Existenz in späteren Momenten. Folglich existiert in jedem Moment seine Existenz im späteren, oder die spätere Zeit existiert schon jetzt. Aus diesen Widersprüchen kommen wir nicht heraus, weil wir immer aussagen müssen, was in der Zeit existiert. Wenn wir also eine Realität der Zeit behaupten, so behaupten wir die Existenz der Zeit in der Zeit. Darin liegt das Unlogische, nämlich daß das, was selbst Zeit ist, in der Zeit existiert. Für den Raum liegt darin keine Unlogik. Denn einen Raum kann ich als Teil eines Raumes denken. Einen realen Zeitteil, der selbst Folge ist, kann ich aber nicht widerspruchslos in einer bestimmten Zeit als existierend denken.

Interessant wird das Problem aber erst vom Standpunkt der idealistischen Erkenntniskritik aus. Im Moment, wo wir die Realität der Bewegung denken, also die Realität der Zeit, denken wir auch nach dem Prinzip der historischen Vernunft, nach dem Zweck. Solange der Mechanismus aber dies nicht tut, solange kann auch Achilles die Schildkröte nicht einholen. Solange kann er überhaupt keine Bewegung erklären. Nach Kant kommt die Folge nur dadurch zustande, daß die Momente der Zeit voneinander in Ursache und Wirkung abhängen. Das Denken hat erst diese Synthese zu konstruieren. Dann holt Achilles die Schildkröte nicht ein, dann existiert nicht die Zeit, sondern nur der Raum. Nur wenn

ich die Realität der Zeit in irgend einer Form selbst denke, ist dies möglich. Nur wenn ich ein dauerndes Etwas a priori setze, wenn ich nicht mehr die Folge als Synthese konstruiere, sondern sie selbst für das Denken schon als existierend denke, kann der Pfeil fliegen oder Achilles die Schildkröte einholen. Nur dann, wenn ich mich nicht mehr bemühe, die Zeit zu erklären, sondern wenn ich ihre Existenz als Realität voraussetze, ist dies möglich. Erkenne ich aber die Realität der Zeit an, so heißt das, daß ich einen Moment nicht als Folge des vorhergehenden erkläre, sondern schon mit ihm als existierend denke. Dies tut der Naturwissenschaftler in dem Begriff der Bewegung.

Denke ich Bewegung als Realität und nicht als Nebeneinander von Raumkonstellationen, so denke ich die Zukunft schon in der Gegenwart oder, was dasselbe besagt, die Zukunft immanent determiniert, nicht bestimmt durch eine äußere Ursache, sondern durch einen Zweck, durch das was werden soll. Würde ich den Endpunkt der Bewegung des Achilles nicht schon am Anfang der Bewegung determiniert denken, dann könnte Achilles die Schildkröte nicht überholen, d. h. ich könnte den Endpunkt niemals logisch erklären. Diese Determination denkt der Naturwissenschaftler darin, daß er eine Schnelligkeit und eine Richtung der Bewegung denkt. Diese Bestimmungen sind Zweck- oder Zukunftsbestimmungen und beruhen als solche auf der historischen Vernunft. Nur weil die Endpunkte der Bewegung der Schildkröte und des Achilles von vornherein durch die verschiedenen Schnelligkeiten und Richtungen im Anfang determiniert sind, kann vor dem logischen Denken die Tatsache zurecht bestehen, daß Achilles die Schildkröte überholt. Denke ich die Momente nur als die Folgen von Ursachen, so wäre dies nicht möglich. Denkt der Naturwissenschaftler die Ereignisse nur als Nebeneinander von Raumkonstellationen, von denen jede als Folge von Ursachen entsteht, so kommt er nicht weiter als bis zu dem Schluß, daß Achilles

die Schildkröte nicht einholen kann. Das Denken könnte das real Erlebte nicht logisch denken. Das haben die Eleaten bewiesen. Er muß also eine Bewegung als selbständige Realität denken. Dies heißt aber nichts anderes, als daß er den zweiten Moment nicht als Folge einer Ursache denkt, sondern mit dem ersten in einer unmittelbaren Einheit, die die Erfahrung nicht erst als Folge konstruiert, sondern die von vornherein als Folge angenommen wird. Ein Moment in der dauernden Bewegung ist nicht die Folge des ersten, sondern er existiert schon zusammen mit ihm. Da er aber doch später eintritt, so müssen wir sagen, daß er für das Denken schon durch den ersten Moment determiniert ist. Nur wegen dieses Denkens ist er Teil der Bewegung. Wir haben also für ihn nach keiner Ursache zu fragen; aber nur deswegen nicht, weil wir die Gegenwart durch den Zweck bestimmen. Die Richtung der Bewegung ist nichts anderes als eine Bestimmung der Gegenwart durch die Zukunft, analog dem biologischen Begriff der Anlage. Erst durch diese erhält die Richtung überhaupt einen Sinn. Dasselbe läßt sich für die Schnelligkeit nachweisen. Die Bestimmung durch die Zukunft haben wir aber als das logische Charakteristikum des Zweckes kennen gelernt. Mythologisch oder populär ausgedrückt heißt das: Behauptet man die Bewegung eines Körpers, so behauptet man, daß er in einem bestimmten Zeitraum an einem Punkte sein „will". Ein Problem entsteht erst, wenn in der Zeit dieser Wille nicht mehr durchgesetzt wird. Dann hat man nach Ursachen der Hemmung zu suchen. Für uns kommt es nur darauf an, daß die Determinierung der Bewegung nach Richtung und Schnelligkeit auch ohne Mythologie auf dem Prinzip des Zwecks beruht. Man hat es nicht nötig, die Zeitpunkte synthetisch als Folgen zu erklären, weil sie schon am Anfang der Bewegung mitgedacht werden. Sie ergeben sich durch ein analytisches Urteil und verlangen keine Synthesis in der Erfahrung. Die Gegenwart wird durch die Zukunft, durch den

Zweck bestimmt. Da die Naturwissenschaft von der Realität der Bewegung ausgehen muß, so muß sie auch von dem Begriff der immanenten Determinierung oder dem Zweck ausgehen. Die Ursache kann nur in die Bewegung eingreifen. Diese selbst ist eine unmittelbare Synthese und keine Folge von Ursache und Wirkung. Nur Veränderungen dieser unmittelbaren Determination lassen sich erklären, nur diese können überhaupt zum Problem gemacht werden. Nur weil die Zukunft als Ziel schon determiniert ist, deshalb ist der folgende Moment die logische Folge des ersten und kann nicht als objektive Folge durch die Kausalität erklärt werden.

Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß die Bewegung als solche durch das empirische Gesetz der Trägheit oder der Erhaltung der Bewegung erklärt wird. In Wahrheit handelt es sich dabei nicht um ein erklärendes Naturgesetz, sondern nur um ein Prinzip des Denkens, das die Erfahrung oder das Naturgesetz erst möglich macht. Es besagt nämlich nur das, was wir eben dargestellt haben: daß die Dauer einer Bewegung nicht erklärt werden kann als Folge von Ursachen, sondern logisch schon zu ihr gehört. Da aber diese Annahme der Realität der Bewegung notwendig ist, um überhaupt zu erkennen, so handelt es sich eben um ein Prinzip a priori. Wenn in ihr ein Geschehen vorliegt, das nur durch sich selbst und durch keine äußeren Ursachen bestimmt ist, so folgt aus dem Satz der Identität, daß die Bewegung ewig weitergeht. Der Naturwissenschaftler setzt dies a priori voraus, weil er nur eine Veränderung erkennen kann. Das Trägheitsgesetz sagt nur: die Bewegung selbst ist kein Problem der Erklärung, sondern nur eine Veränderung der Bewegung. Nun kennen wir aber gar nichts anderes als Bewegung. Was wir Ruhe nennen, gilt nur relativ innerhalb eines geschlossenen Systems. Die Beziehungen in ihm können konstant bleiben, aber das System selbst kann in Bewegung sein. Wir müssen dies annehmen, weil sonst die Bewegung in der Welt ein unlösbares Problem bliebe. Die Frage, wie

sie entstanden ist, wäre von diesem Standpunkt aus genau so unsinnig wie die nach der Entstehung der Welt. Die Bewegung ist die Realität, und diese können wir nicht erklären. Was für uns Anfang der Bewegung einer Kugel heißt, ist in Wahrheit nur Beschleunigung, die wir durch die relativen Beziehungen innerhalb eines Systems feststellen. Die Kugel selbst müssen wir aber an sich schon in Bewegung denken. Die Naturwissenschaft kann immer nur eine Veränderung der Bewegung zum Problem machen. Weil aber diese Bewegung zu der Realität selbst gehört, so müssen wir sie ursachlos, d. h. immanent determiniert denken. Die Ursache entsteht erst in der Veränderung der immanenten Bewegung durch außerhalb liegende Faktoren.

Hierin liegt ein mythologischer Rest des Mechanismus, der nicht beseitigt werden kann, der sich vielmehr aus dem Nebeneinander der historischen und der reinen Vernunft als notwendig ergibt. Es ist ein unzweckmäßiger Ausdruck, daß die Planeten beseelt sind. Es ist aber nicht zu leugnen, daß wir uns eine immanent determinierte Bewegung gar nicht anders denken können, als daß das, was sich bewegt, in Zukunft an einer anderen Stelle sein „will". Wir werden zu zeigen haben, daß der Wille nichts anderes ist als das der Kausalität entsprechende Prinzip der historischen Vernunft. Die Planeten bilden aber keine Ausnahme. Wir müssen alles in Bewegung denken. Nehmen wir die Bewegung nicht als eine absolute Bestimmung der Realität an, so könnten wir niemals eine Veränderung erkennen. In dem Moment, wo die reine Vernunft historisch wird, kommen wir nicht mehr ohne den Willen aus. Gibt der Naturwissenschaftler zu, daß es Bewegung und nicht nur ein Sein gibt, so gibt er zu, daß die Zukunft nicht allein durch Ursachen bestimmt ist. Dies besagt das Gesetz von der Erhaltung der Bewegung. Erst daß es nicht so kommt, wie wir die Zukunft in der Bewegung determinieren, kann durch Ursachen erklärt werden. Diese immanente Determinierung ohne Ursachen nennen wir

aber „Wille“. Hier sind wir am Ende unserer Weisheit. Natürlich steht diese Analyse in gar keinem Zusammenhang mit Schopenhauers Metaphysik. Ich will überhaupt keine metaphysische Konsequenz ziehen. Für uns handelt es sich nur um eine Form der Antinomie der Vernunft, daß wir nämlich etwas als Wille denken müssen, was wir nicht als Wille denken dürfen, weil wir die Natur nicht rein historisch, nicht als Subjekt denken können. Es ist wieder ein platter Psychologismus, wenn man das Mythologische der Naturwissenschaft in der Übertragung des Kraftbegriffs aus der inneren Erfahrung auf die äußere sieht. Von einer Übertragung als psychischer Tätigkeit dürfen wir auch hier nicht sprechen. Der Kraftbegriff selbst läßt sich auch in der Naturwissenschaft durch die Zahl kritisch fassen. Das Mythologische läge nur in dem Denken einer „Handlung“. Wenn jemand „versteht“, daß der Stein fällt, dann beweist er, daß er mythologisch denkt, daß er die Anziehung als Handlung eines Subjekts auffaßt. Für die Naturwissenschaft aber existiert dabei nur eine Bewegungsbeziehung. Soweit aber die Bewegung eine immanente Determinierung des späteren Moments voraussetzt, beruht sie logisch auf dem Prinzip der Mythologie, der Erkenntnis der Lebensgeschichte. Dieses Prinzip aber besagt hier garnichts, weil seine sinngemäße Anwendung den Begriff des historischen Subjekts voraussetzen würde, und dieser in der reinen Vernunft, die die allgemeine Substanz konstruieren will, unmöglich ist.

Wir halten nun die Behauptung zwar aufrecht, daß der Naturwissenschaftler die Bewegung in dem Begriff der Richtung und Schnelligkeit, die unabtrennbar von ihr sind, durch den Zweck bestimmt. Nichtsdestoweniger aber bleibt der Gegensatz zur Biologie bestehen. Man kann ihn nicht anders ausdrücken als durch den des formalen oder räumlichen und des inhaltlichen oder historischen Zwecks.

Wenn die Bewegung durch die Richtung bestimmt ist, so ist die Zukunft des Körpers nur formal und räumlich

determiniert. Das liegt in dem Prinzip der Trägheit ausgesprochen. Ich determiniere nämlich eine unendliche Anzahl von Punkten, die der Körper durchlaufen muß. Die Punkte folgen logisch aus der Bestimmung des ersten Moments. Das Ende oder der historische Endpunkt wird nicht determiniert. Gerade er ist vielmehr das Problem der reinen Vernunft, des Mechanismus. Der Naturwissenschaftler zerlegt deshalb das Geschehen in eine immanent determinierte Richtung von ewiger Fortsetzung und in Ursachen, durch die wir erklären, wenn es anders kommt. Die wirkliche Kurve der Kanonenkugel ist aus Ursachen erklärbar nur unter der Voraussetzung einer bestimmten Bewegung selbst, die immanent determiniert ist. Die Determination bezieht sich also nur auf die Möglichkeit einer unendlichen Anzahl von Raumpunkten. Die Abweichung oder der scheinbare, d. h. relative Endpunkt ist der Gegenstand des Mechanismus, nicht aber die Bewegung. Nach dem Trägheitsgesetz ist das historische Ende ein Zufall, der durch den Mechanismus aufgehoben wird.

Von dem Mechanismus aus haben wir aber die Pflicht, die immanente Determinierung möglichst einzuschränken und die spezifische Bewegung möglichst von Bedingungen abhängig zu machen. Wir müssen dann von der Idee ausgehen, daß die rein immanent determinierte Richtung nur gerade, die des Lichtes, sein kann. In dieser ist die immanente Bestimmung auf ein Minimum reduziert. Der Ausgangspunkt angenommen, so ist nur noch ein zu erreichender Punkt notwendig, um die andern Punkte in gleicher Weise durch ihre Beziehungen zu bestimmen. Ohne die euklidsche Geometrie zugrunde zu legen, können wir dadurch nicht die Grade definieren. Im nicht-euklidschen Raum wäre sie immer noch eine Auswahl von Punkten, die durch die Beziehung zu zwei Punkten in gleicher Weise bestimmbar wären. Wir können nur soviel sagen, daß die Punkte der Fortpflanzung des Lichtes die Bedingung erfüllen, alle in gleicher Weise

durch die Beziehung zu zwei Punkten innerhalb der Bewegung selbst bestimmbar zu sein. Welches Raumsystem wir aber auch zugrunde legen, immer müssen wir die minimalste Bestimmung der Richtung als die immanent determinierte annehmen. Das Wesen der immanenten Determinierung besteht darin, daß sich die Punkte analytisch aus der Bestimmung ergeben. Nur das Minimum der Bestimmung dürfen wir als immanent ansehen, jede weitere muß einen Grund haben. Legen wir den euklidischen Raum zugrunde, so folgt daraus, daß wir jede Kurve der Idee nach als Abweichung von der Graden zu erklären haben; denn jede Kurve setzt zu ihrer eindeutigen Bestimmung mindestens einen Punkt außerhalb des eigenen Systems voraus. Der nächste Moment der Bewegung bestimmt einen Punkt. Den Weg dorthin müssen wir uns denken als bestimmt nur durch den Anfang und den Endpunkt, ohne daß ein Wechsel der Bestimmung eintritt. Denn dieser müßte problematisch sein. Im euklidschen Raum ist nur die gerade Linie durch diese Punkte eindeutig bestimmt. Jede Kurve würde noch einen dritten Punkt zur Bestimmung voraussetzen. Wir müssen alle Bewegungen immanent in grader Richtung determiniert denken, sobald wir überhaupt nach einer Erklärung der Bewegung suchen. Diese Forderung kann aber nicht auf dem Dogma beruhen, daß die Natur immer den kürzesten Weg geht. Die Forderung ist vielmehr eine Forderung des Geistes. Wenn wir nach Gründen der realen Kurve fragen, so müssen wir eine Bestimmtheit der Bewegung voraussetzen. Nur die Veränderung der Identität kann zum Gegenstand der Kausalität werden. Diese Identität dürfen wir nur durch einen Punkt bestimmen, der in der Bewegung selbst liegt. Jeder andere Punkt wäre von der Bewegung aus schon zufällig, er müßte einen Grund haben. Die Erklärung setzt also die immanente Determinierung voraus. Sie kann sich nur auf die Abweichung von der Graden und das Ende der Bewegung beziehen.

Ich wollte zeigen, daß die Physik in dem Begriff der Bewegung die immanente Determination voraussetzt. Sie hebt aber das historische Prinzip durch das Trägheitsgesetz sofort wieder auf. Dies besagt, daß das historische Ende der Bewegung nicht immanent determiniert ist, sondern nur eine unendliche Anzahl von Möglichkeiten, nämlich die Punkte, die logisch aus der Bewegung selbst folgen. Der Biologe aber setzt in dem Begriff der Entwicklung voraus, daß nicht die unendliche Bewegung in einem Zeitpunkt beginnt, sondern eine bestimmte Form, die dem bloß formalen Zweck der Richtung und Schnelligkeit gegenüber inhaltlich genannt werden muß. Für ihn beginnt der Organismus, ein historischer Endpunkt, nämlich der Tod. Seine Erklärung bezieht sich nur auf die Ursachen, die diese historische Reihe beeinflussen. Selbstverständlich kann auch der Tod mechanisch bedingt sein. Indessen denken wir das abgeschlossene Leben als eine Entwicklung bis zu diesem Zeitpunkt; der Keim ist immanent determiniert, etwas Bestimmtes zu werden. Nur dieses Werden ist beeinflußbar, aber nicht selbst erklärbar durch Ursachen, durch den Mechanismus.

Der wesentlichste Unterschied zwischen äußerer und innerer Determination besteht in Folgendem. Die Verschiedenheit der Phänomene ist das Problem der Erklärung. Dies kann man aber von der historischen Vernunft nicht behaupten, weil von ihr aus in gar keiner Weise eine Gleichheit vorausgesetzt oder erwartet werden kann. Die historische Vernunft macht durchaus nicht die Verschiedenheit zum Problem, sondern die Erscheinung an sich. Der Naturwissenschaftler will z. B. die bestimmte Richtung eines bewegten Körpers erklären. Für das extrem-mythologische Denken bestünde hier auch ein Problem. Aber die Bewegung würde begründet werden allein von dem Körper selbst aus. Damit würde jede naturwissenschaftliche Problemstellung aufgehoben werden. Der Grund der Bewegung würde immer nur für den Körper selbst existieren und nicht in einem

objektiven System. Für das mythologische Denken ist jedes Phänomen absolut, weil es völlig subjektiv bleibt. Die reine Vernunft kennt nichts Absolutes, weil sie objektiv sein will. Sie macht nicht die Schnelligkeit als absolutes Phänomen zum Problem, sondern sie begründet die Verschiedenheit zu andern Schnelligkeiten. Der historischen Vernunft sind aber diese völlig gleichgültig. Sie versteht ein Phänomen von den Individualsystemen aus oder nicht. Sie kennt gar nicht die Fragestellung der reinen Vernunft, weil sie nicht von der Kausalität oder der ihr zugrunde liegenden Identität ausgeht. Für die Naturwissenschaft existiert ein Grund der Verschiedenheit, weil ohne ihn Gleichheit bestehen würde. Dies klingt selbstverständlich, ist es aber durchaus nicht. Der Satz der Identität hat einen positiven Sinn nur als Idee des objektiven Systems. Er besagt, daß eigentlich jeder Raumteil als solcher gleich ist. Damit ist zugleich gesagt, daß jede Ungleichheit einen Grund hat, der aber wiederum auf eine Gleichheit, d. h. ein Gesetz zurückgeführt werden muß. Es kommt hier aber nicht darauf an, daß die Verschiedenheit auf eine Wirkung im Raum zurückgeführt wird. Es handelt sich vielmehr um eine rein logische Erwägung. Die letzte Methode der Naturwissenschaft ist der Vergleich; daraufhin ist ihr Gegenstand die Zahl. Ihr Problem ist die größere Schnelligkeit, die größere Schwere oder was es ist. Die äußere Determination besteht darin, daß die Erscheinung in ihrem Wesen zurückgeführt wird auf einen Vergleich mit anderen, während die innere Determination das Phänomen als absolutes nimmt. Wo die Naturwissenschaft etwa auf eine Verschiedenheit von Elementen stößt, die absolut existiert, ist die reine Vernunft an einer Grenze angelangt, denn sie begründet die Erscheinung nicht mehr durch Relationen innerhalb eines Systems. Sie würde eine grundlose Verschiedenheit behaupten. Deswegen muß sie der Idee nach die Materie durch die Zahl konstruieren. Sie muß die Verschiedenheit der Folgeerscheinungen begründen

durch die relative Vielfältigkeit einer durchgängigen allgemeinen Gleichheit. Für die neue Atomistik existiert eine solche in dem Elektrizitätsquantum. Das Charakteristische der äußeren Determination besteht also in der Bestimmung durch Relationen innerhalb eines Systems, in dem das Objekt nur Teil ist. Für die immanente Determination existiert aber kein solches System. Die Erscheinung ist als solche absolut, d. h. sie wird als Problem nicht bestimmt durch Relationen zu Objekten, die ganz außerhalb des Individualsystems liegen. Erst durch die Zahlrelation entsteht überhaupt das „eine" System. Wegen der Absolutheit existiert auf der andern Seite das Individualsystem. Der Sinn der objektiven Kausalität liegt also darin, daß eine Erscheinung in dem System „Natur" als Verschiedenheit begründet wird, d. h. als Zahlverschiedenheit der Teile. Damit hat jede Verschiedenheit einen Grund, weil der Teil als Teil gleich sein müßte. Die reine Vernunft muß jede Verschiedenheit des Verhaltens auf eine Verschiedenheit des Seins durch Relationen zurückführen. Die historische Vernunft aber nicht. Für sie existiert eine Erscheinung nur von einem Subjekt aus und nicht als Teil eines objektiven Systems.

Geht der Biologe etwa von einer Entwicklung aus, so bedeutet das, wie wir gesehen haben, eine logische Idee, eine Synthese von Zeiterscheinungen. Damit negiert er die Wesenhaftigkeit der Teile als Raumteile. Die Raumform der Körper ist bei ihm eine Zeiterscheinung, eine absolute Form. Entscheidend ist, woher die Form stammt, und nicht die Zahlrelation des Stoffes als Teils eines Gesamtsystems. Damit begründet er durch die immanente Determination. Als Ei ist die Zelle absolut historisch bestimmt und nicht mehr räumlich als Teil durch Relationen zu andern Teilen. Durch diese Absolutheit ist die Identität, das „eine" System als real-logische Idee negiert. Sie kann nur besagen, daß der Teil Teil eines Gesamtsystems ist. Das ist die transzendentallogische Bedeutung des Identitätsgesetzes. Sie be-

gründet ihrerseits die Kausalität als notwendige Idee. Die Verschiedenheit der Teile muß einen Raumgrund haben, die Verschiedenheit des historischen Verhaltens einen objektiven Grund im Sein. Die absolute Bestimmung begründet umgekehrt keine Kausalität, sondern ermöglicht eine Begründung innerhalb des Systems der Monade.

Genau so existiert für die Biologie nur eine absolute Bewegung und keine relative. Die Veränderung des Raums wird nicht bestimmt durch die veränderten Relationen der Teile; die Richtung der Bewegung ist ein Phänomen des Subjekts und keine Beziehung im mathematischen Raum.

Es kommt uns hier aber vor allem auf die Bewegung des Organismus an. Man kann nicht fragen, ob sie kausal gedacht werden muß oder nicht, sondern nur, wie die bestehende Biologie sie denkt. Ich untersuche nicht, ob die Bewegung der Pflanze zum Licht, die Bewegung der Infusorien zum elektrischen Pol, die Bewegung des Froschschenkels beim galvanischen Experiment Beweise für den Mechanismus sind. Sind sie mechanistisch denkbar, so entspräche dies der Fortbewegung des Menschen in der elektrischen Straßenbahn oder der Fortbewegung der Fliege durch einen Windstoß. Wir hätten es tatsächlich nur mit einer Veränderung der Substanzkonstellation zu tun, die durch zeitlose Naturgesetze bestimmt wird. Aber eins ist sicher: Wir dürften die Bewegung ebensowenig „spontan" wie „Reaktion auf einen Reiz" nennen. Namen tun zwar nichts zur Sache, aber jene Begriffe würden ihren ganzen Sinn verlieren. Wir müßten dann nämlich auch die Bewegung der Magnetnadel „Reaktion auf einen Reiz" nennen. Und damit wäre entweder alles Reizreaktion oder garnichts. Wenn die Biologie spontane oder reaktive Bewegungen behauptet, so denkt sie sie nicht mechanisch, nämlich nicht zeitlos, sondern historisch bedingte. Wir zeigten, daß die Spontaneität kein wahrnehmbares Merkmal ist, sondern nur eine Kategorie des Denkens. Der Unterschied zum Mechanis-

mus liegt darin, daß die Biologie die Bewegung rein historisch denkt, jener aber die historische Bestimmung nur formal denkt. Wir sagen wohl: der Pfeil ist von A nach B geflogen. B ist aber nicht immanent determiniert, sondern im Gegenteil von der Bewegung aus zufällig, nämlich bestimmt durch die Gravitation. Die Bewegung A-B ist also keine real existierend angenommene Einheit, sondern die Kurve muß erst durch das Ursachdenken zur synthetischen Einheit konstruiert werden. Denkt man aber eine Bewegung als spontan, so heißt das: sie ist als solche rein immanent determiniert. Das Phänomen ist da als Folge in der Zeit, als unmittelbare Einheit, wie die Teile eines Körpers zusammen da sind. Ein Teil der realen Zeit existiert, ohne daß ein späterer Moment als Folge erklärt werden muß. Die Bewegung des Pfeils ist eine objektivierte Folge von Momenten, insofern der momentane Ort in seiner Abweichung von der immanenten Determination als Folge einer Ursache angesehen wird. Die spontane Bewegung ist durch den Raum nicht objektiviert. Sie existiert als unmittelbare Synthese. Die Bewegung nach B hin beginnt und hört auf. Das Ende ist kein Zufall, der erklärt werden muß, sondern es ist selbst immanent determiniert. Nicht eine nach dem Trägheitsgesetz unendliche Bewegung fängt an, deren Abweichung von der immanenten Richtung, Beschleunigung, Verlangsamung, Ende durch Ursachen erklärt werden muß und kann, sondern die Bewegung von A nach B ist das „eine“ Phänomen, das erkannt werden will. Sie existiert also nicht im Raum des Mechanismus, sondern als Teil der Zeit oder des Lebens. Die spontane Bewegung ist eine Bestimmtheit des historischen Subjekts und nicht eines Raumausschnittes der Substanz. Das Urteil ist ein historisches. Man denkt die Bewegung als Handlung. Das Phänomen ist nicht durch die objektive Welt des Mechanismus determiniert, sondern subjektiv. Das haben wir als Charakteristikum der Kategorie der Tat erkannt. Denke ich

nicht so, dann habe ich auch kein Recht, die Bewegung „spontan“ oder den Körper „lebendig“ zu nennen.

Daß die lebendige Bewegung als historisches Phänomen gedacht wird, ergibt sich schon daraus, daß sie nur im historischen Zusammenhang verstanden sein will. Aus diesem Grunde sind wir auch wahrscheinlich berechtigt, die Bewegung des Froschschenkels bei dem galvanischen Experiment als eine Reizreaktion aufzufassen. Nur so kann die Problemstellung lauten. Die Frage, ob die Reaktion mechanisch erfolgt, ist unlogisch. Durch welche chemischen Unterschiede wir auch den Unterschied des lebendigen und des toten Nerven bestimmen können, dadurch kämen wir dem Problem nur indirekt näher; wir kämen nicht zu dem eigentlichen Kern. Die Frage lautet: ob wir die Bewegung im Raum erklären können aus den zeitlosen Gesetzen der Elektrizität, oder ob wir annehmen müssen, daß der Froschschenkel schon einmal die Bewegung ausgeführt hat, ob eine Tendenz, eine Anlage zu dieser Bewegung besteht, die jetzt aktuell wird. Damit würden wir eine immanente Determination „inhaltlich“ und „historisch“ voraussetzen. Dann hätten wir erst Recht, eine Reaktion zu denken, die nur scheinbar oder psychologistisch mechanisch abliefe. Wenn sich ein Samenfädchen bewegt, oder besser gesagt: wenn es bewegt würde, so hätte der Mechanismus zu erklären, warum aus der unmittelbaren Konstellation der Substanzteile eine Veränderung der Konstellation erfolgt. Dies tut der Biologe aber nicht, indem er die Bewegung für eine Eigenschaft eines Organismus hält, der gar nicht im Raum des Mechanismus existiert. Stellt man ein Gesetz auf, daß das Infusorium sich nach dem bestimmten elektrischen Pol hinbewegt, so hat man sicherlich kein Naturgesetz aufgestellt, nämlich kein zeitloses. Denn das Infusorium existiert selbst nicht zeitlos. Man wird vielleicht einwenden, daß es dann überhaupt kein zeitloses Gesetz gibt. Das behaupte ich auch nicht. Aber sicher ist, daß der Naturwissenschaftler ewig bemüht sein wird, ein

zeitloses Gesetz zu finden. Der Mechanismus müßte die historische Tatsache der Bewegung der Infusorien aus Gesetzen zu erklären versuchen, die ewig existierten, bevor es überhaupt ein Infusorium gab, die so ewig sind, wie die Teile, die im Moment seinen Körper ausmachen, ewig sind und schon existiert haben, bevor es in der Welt ein Infusorium gab. Natürlich ist eine chemische Verbindung, die auch etwas „Neues“ gegenüber den Elementen darstellt, nicht mit dieser absoluten Zeitform zu vergleichen. Solange man nicht diese Gesetze gefunden hat, ist es eine historische Tatsache in der Welt, wie etwa die, daß das Mammut sich von Pflanzenkost nährt oder genährt hat. Das vermeintliche Gesetz gehört nur in die beschreibende Naturgeschichte. Deswegen ist es aber logisch eben kein Gesetz zu nennen. Hält man wirklich den einzelnen Fall durch das Allgemeine hierbei erklärt, so hat man verzichtet, ihn mechanistisch zu erklären. Man hält nämlich die Bewegung für eine Bestimmtheit historischer Subjekte und erklärt sie nicht aus den Gesetzen der Substanz. Daß der Fall für uns immer eintritt, ist kein Grund, von einem Gesetz zu sprechen, denn dieses „immer“ hat keine rein logische Bedeutung von Ewigkeit. Der Gegensatz zu der relativ historischen Größe der chemischen Verbindung dürfte wohl klar sein. Der Unterschied der historischen Tatsache und der „contingence“ der Naturgesetze bleibt bestehen. Hält man die Schleuderbewegung des Samenfädchens für eine Eigentümlichkeit dieses Organismus, so denkt man den Einzelfall nicht durch zeitlose Gesetze bestimmt, sondern immanent determiniert durch das Subjekt. Man beschreibt und erklärt nicht. Die allgemeine Tatsache lautet: das Samenfädchen tut das, der Vogel fliegt, der Mensch geht. Man kann die mechanistische Abhängigkeit bis ins letzte aufklären: das Lebendige durch das Tote kann man nie erklären. Das Leben, das Subjekt, die Anlage usw. setzt man immer voraus.

Ebensowenig ist die Bewegung als Reaktion auf einen

Reiz mechanisch bedingt. Man kommt damit nämlich nicht aus der Zeit heraus, sondern im Gegenteil. Nennt man die Verbindung von Reiz und Reaktion „Ursache“ und „Wirkung“, so muß man auch die Bewegung der Magnetnadel Reaktion auf den Reiz des elektrischen Stromes nennen. Terminologisch wäre dagegen gar nichts zu sagen. Aber der logische Unterschied wird dadurch nicht beseitigt. Der Physiker „sieht“ an der Stelle ein historisches Phänomen, aber er „denkt“ ein zeitloses Geschehen. Er denkt etwas, was schon immer da war, ob es Elektronen, Atome, Energien sind, ist gleichgültig. Außerdem bemüht er sich, das Geschehen zu sondern in zufällige Faktoren, die nur historisch „auch“ da sind, und in solche die notwendig sind, d. h. er bemüht sich, das Gesetz zu finden, die zeitlose Beziehung, die ewig in der ewigen Welt herrscht. Denkt man aber etwas als Reiz, so denkt man nicht das Zeitlose, was da existiert, denkt man eine Reaktion, so denkt man keine zeitlose Beziehung. Erfolgt eine Reaktion auf einen Lichtreiz, so existiert nur scheinbar das Licht als derselbe Gegenstand, den der mechanistische Physiker untersucht. Wir stoßen damit auf den Gegensatz, mit dem wir die ganze Arbeit begonnen haben, nämlich den von Wahrnehmung und Gegenstand. Wir zeigten dort, daß beides keine wesensverschiedenen Dinge sind, daß der Unterschied nicht in der Art der Elemente liegt, sondern nur in verschiedenen Denkweisen der „data der Sinnlichkeit“, der Phänomene. Als Wahrnehmung wird das datum der Sinnlichkeit historisch, als Inhalt einer Monade gedacht, als Gegenstand — im Raume der mathematischen Naturwissenschaft. Der gleiche Unterschied besteht zwischen Reiz und Gegenstand. Die Konsequenz daraus ist, daß jeder Reiz eine Wahrnehmung ist. Da aber Wahrnehmung, wie man sagen wird, nicht ohne Bewußtsein möglich ist, so müßte die Amöbe und auch die Pflanze, wenn man bei ihnen Reaktionen anzunehmen gezwungen ist, Bewußtsein haben. Davon wissen wir aber nichts, wird man uns einwenden.

Ich würde mich allerdings getrauen zu sagen: Wo auch immer wir Reiz und Reaktion denken, denken wir auch eine Seele, wenn nicht das Raumdenken diesen Begriff so verfälscht hätte, daß man nichts mehr mit ihm anfangen kann. Kritisch ist die Seele nichts, was im Raum existiert, ebensowenig wie der Organismus. Sie ist nichts weiter als ein notwendiges Prinzip der historischen Erkenntnis, wie das Ich, das Subjekt oder die aristotelische Einzelsubstanz. Ist die historische Erkenntnis selbst notwendig, so ist damit ihre Realität verbürgt, aber deswegen nicht die im Raum. Die Frage lautet nur: Kommen wir ohne historische Erkenntnis, ohne Biologie und Psychologie aus? Ist unsere ganze biologische und psychologische Erkenntnis ein Irrtum des naiven Denkens? Dann ist die Seele genau so ein Irrtum wie das Leben. Ist sie es nicht, so existiert sie genau so real wie das Leben, für dessen Einheit in der Zeit sie nur ein anderer Name ist. Kommen wir erkennend aus ohne die Idee eines historischen Zusammenhangs der Phänomene, den der Mechanismus ja in einen räumlichen umdenkt? Kommen wir aus ohne die Idee des historischen Individualsystems, ohne daß wir die Identität einer Form in der Zeit annehmen, die über der Ewigkeit der Substanzelemente existiert? (Die chemische Zeitform, die über den Elementen existiert, ist kein Individualsystem.) Kommen wir aus, ohne daß wir ein Phänomen nach seiner Gleichheit mit andern in demselben Zeitsystem bestimmen, ohne daß die Gleichheit objektiv im Raumsystem existiert? Aus dem letzten folgt schon die Absurdität der Annahme. Denn ohne daß ich eine historische Gleichheit bemerke, ohne daß also zwei Phänomene in meinem Individualsystem historisch gleich sind, könnte ich ja niemals empirisch eine Gleichheit im Raum behaupten. Die Tatsache, daß ein historischer Zusammenhang da ist, daß das Individualsystem ein subjektiver Logos ist, ermöglicht ja erst die Erkenntnis des mechanischen Zusammenhangs. Das Ich ist die Voraussetzung jeder Behauptung über den Raum.

Die Seele existiert genau so wenig im Körper, wie das Bewußtsein in ihm existiert. Darum ist es schon falsch ausgedrückt, daß die Wahrnehmung ein Bewußtsein voraussetzt. Das Bewußtsein ist keine voraussetzbare selbständige Größe. Ein Phänomen als Wahrnehmung denken, heißt: es als existierend in einem Individualsystem denken. Das datum der Sinnlichkeit, das für die philosophische Abstraktion die unmittelbare Realität allein ausmacht, wird in diesem Falle als Inhalt eines individuellen historischen Bewußtseins gedacht, während der Naturwissenschaftler dort einen Gegenstand des Bewußtseins überhaupt denkt. Die Bestimmung der philosophisch unmittelbaren Realität, die nur auf einer kühnen Abstraktion beruht, kann nur erfolgen durch das vorausgesetzte Denken. Zur Existenz ist also immer ein Bewußtsein vorausgesetzt. Das individuelle Bewußtsein ist nichts anderes als die individuell historische Ordnung der Phänomene. Wenn sich also nachweisen läßt, daß wir in dem Begriff des Reizes historisch denken, so ist damit gesagt, daß wir ein Individualsystem in der Zeit annehmen, in dem er existiert, damit aber auch, daß wir das datum der Sinnlichkeit als Inhalt einer Monade oder eines individuellen Bewußtseins denken. Dies ist die logische Darstellung des mehr geistreichen Ausdrucks, daß das Gehirn eine Telephonzentrale ist. Das Bewußtsein ist an sich gar nichts. Es existiert nur als Kategorie des Denkens. Etwas gelangt in die Telephonzentrale nur dadurch, daß es als Inhalt eines Individualsystems aufgefaßt wird. Sonst gäbe es kein Telephon. Denkt man aber mechanistisch, so bedarf es keiner Telephonzentrale, weil es keines historischen Zusammenhanges bedarf. Ist aber dieser zur Erkenntnis notwendig, so muß der Reiz auch in dem System existieren, in dem die Reaktion existiert, d. h. in dem Individualsystem und nicht im Raumsystem des Mechanismus.

Wenn wir von Reiz sprechen, so denken freilich die Psychologen an Wellenbewegung oder etwas Ähnliches. Gerade

dies ist falsch. Der Reiz ist die Empfindung, die akustische Wellenbewegung ist nur der als Gegenstand gedachte Reiz. Ursprünglich ist die Wahrnehmung gar nichts anderes als ein Reiz für eine Reaktion. Bei der optischen Wahrnehmung wird dies ganz klar. Der Reiz existiert nicht im Raum, sondern der Raum selbst ist ja nur Phänomen, Gegenstand des Erlebens. Wenn eine Reaktion erst auf eine bestimmte Entfernung hin erfolgt, so bedeutet das keine gradweise Steigerung der Wirkung, wie etwa bei der Gravitation, sondern erst das bestimmte Raumerlebnis ruft die Reaktion hervor. Sie tritt nicht ein wegen der relativen Ortsveränderung im mechanistischen Raum, sondern auf Grund des absoluten Raumerlebnisses. Das ergibt sich schon aus der einen Tatsache, daß die Halluzination genau so als Reiz wirken kann wie die Wahrnehmung.

Der Gegensatz zur Kausalität liegt nun darin, daß die Verbindung zwischen Reiz und Reaktion als wiederholbare Assoziation gedacht wird. Wo dies nicht der Fall ist, hat man auch kein Recht, von Reiz und Reaktion zu sprechen. Kann man die Bewegung der Sonnenblume zum Licht hin erklären als eine physikalisch bewirkte Änderung der Substanzkonstellation, so existiert kein Reiz, sondern eine Ursache der Bewegung. Man denkt kein historisches Individualsystem. Hält man es aber für eine Eigenschaft der Mimose, auf einen Tastreiz zu reagieren, so heißt das, daß man ein Urteil über die Einzelsubstanz abgibt. Das einzelne Phänomen wird aus einer allgemeinen Tatsache begriffen; aber diese Allgemeinheit bezieht sich nur auf die zeitlich wiederholten Bewegungen in dem Zeitsystem der individuellen Mimose und nicht auf Wiederholungen in dem zeitlosen Raum. Erkläre ich das eine Mal etwas in der Zeit durch ein allgemeines Gesetz, das in dem zeitlosen Raum gilt, so beschreibe ich das andere Mal nur eine Wiederholung in der Zeit. Mechanistisch wäre die Bewegung der Mimose nur dann bestimmbar, wenn ich gar keine Rücksicht darauf nehme,

ob diese Bewegung schon einmal mit der Mimose vor sich gegangen ist. Werden die Blätter durch äußere Ursachen zusammengedrückt, so erkläre ich dies Geschehen mechanistisch, nämlich völlig ohne Rücksicht auf das Individualsystem Mimose. Ebenso wird die Bewegung der Fliege durch den Windstoß erklärt. Wir haben es nur mit Ursachen und nicht mit Reizen zu tun. Berücksichtigt man aber, daß die Bewegung der Mimose im Leben schon einmal dagewesen ist, so denkt man das ganze Phänomen in einem Individualsystem. Man denkt die Bewegung als Bestimmtheit der Mimose, als Handlung in der Zeit, als spontan. Man denkt keine Raumursache, sondern historische Reize, das Phänomen nicht im Raum des Mechanismus, sondern als Inhalt einer Monade, und man versteht die gleiche Handlung aus der historischen Gleichheit der Reize. Erst durch das historische Denken wird also etwas zum Reiz und zur Reaktion. Wegen des mechanistischen Denkens ist die Ablenkung der Magnetnadel keine Reaktion, der elektrische Strom kein Reiz. Wegen des historischen Denkens ist aber auch die Reaktion eine spontane Bewegung, eine subjektiv bestimmte oder immanent determinierte. Gerade weil sie abhängig ist vom Reiz, deswegen ist sie subjektiv oder immanent determiniert; denn der Reiz existiert schon subjektiv, weil er keine zeitlose Ursache ist.

Man wird mir einwenden, daß damit die ganze Biologie in ihrem Prinzip in Psychologie aufgelöst wird. Dies ist aber kein Einwand. Um ihm zu begegnen, mußte ich den ganzen Umweg über die Erkenntniskritik der Biologie antreten. Es ist nämlich absolut unverständlich, warum unsere psychologischen Lehrbücher, die doch von den psychischen Elementen ausgehen, überhaupt von einer Willenshandlung sprechen, warum man eine Bewegung des Körpers überhaupt in einem psychologischen Lehrbuch behandelt. Wenn man die Wesenhaftigkeit des Psychischen in den psychischen Elementen sieht, so ist eine Bewegung des Körpers überhaupt kein Gegenstand der

Psychologie. Denn eine Bewegung im Raum ist kein psychisches Element. Wenn wir aber in der Tierreihe hinabsteigen, wo wird dann plötzlich eine Bewegung Gegenstand der Psychologie? Entweder nie oder alle Bewegungen der Organismen sind Gegenstände der Psychologie. Man müßte gerade behaupten, daß im Menschen allein ein metaphysisches Ding „Seele" wohnt; man müßte ferner die Voraussetzung machen, daß dieses Raumding den Körper beeinflußt. Dies wird die kritische Psychologie wohl ablehnen. Wenn man aber die Bewegung des Menschen in Zusammenhang bringt mit psychischen Phänomenen, so gibt es gar keinen Grund, vor der Amöbe Halt zu machen. Von hier aus gibt es tatsächlich keine Grenze von Psychologie und Biologie. Entweder man nimmt an einer willkürlichen Stelle der historischen Reihe des Lebens auf einmal eine Seele an, oder jeder Organismus ist logisch gleich. Dann aber gibt es keine Unterscheidung, wann etwas ein biologisches oder psychologisches, sondern nur, wann etwas ein historisches oder mechanistisches Problem ist. Geht man allerdings von psychischen Elementen im menschlichen Bewußtsein aus, dann klingt es absurd, von dem Seelenleben der Amöbe zu sprechen. Aber ich glaube nachgewiesen zu haben, daß im Gegenteil die Absurdität eher in den psychischen Elementen des menschlichen Bewußtseins besteht. Die Psychologie ist eine besondere Auffassung der Welt. Ich glaube wohl, daß manche Psychologen die vorliegende Arbeit zu der spiritualistischen Psychologie rechnen werden. In Wahrheit aber geht gerade sie vom Leibe aus, nämlich vom Organismus. Wir nehmen nicht willkürlich in der Amöbe eine Seele an, sondern stützen uns nur auf das notwendige Prinzip der Erkenntnis, das in dem Begriff Organismus steckt. Es ist nur eine logische Konsequenz, daß diese Prinzipien auch für die Erkenntnis des Menschen zutreffen. Ich schließe nicht von dem Menschen auf die Mimose, sondern eher umgekehrt, von der Mimose auf den Menschen.

Denn dieser ist auch nur ein Organismus. Es gibt keine Grenze in dieser Hinsicht zwischen Biologie und Psychologie, sondern beide sind eins als die historische Erkenntnis des Lebens. Das Wort Seele ist nur ein anderer Name für die Einheit des Lebens. Jede Bewegung des Menschen, die spontan oder reaktiv gedacht wird, ist ein biologisches Problem, weil es ein historisches ist. Natürlich kann man sie auch ein psychologisches Problem nennen. Dann ist aber auch die Bewegung der Amöbe ein psychologisches Problem, denn ein Unterschied zwischen beiden existiert nicht.

Wie das datum der Sinnlichkeit, das wir Weltbestimmtheit nennen, dadurch zum psychologischen Faktor wird, daß es in einem Individualsystem gedacht wird, auf dieselbe Weise wird die Bewegung im Raum zum psychischen Faktor. Man faßt beides als Erlebnis auf, das eine als Wahrnehmung, das andere als Handlung. Eine Bewegung kann niemals Gegenstand der Psychologie sein, wenn sie im naturwissenschaftlichen Raum gedacht wird, wie der Körper niemals Gegenstand der Psychologie ist, wenn er als Raumausschnitt der Substanz gedacht wird. Die Psychologie entsteht nur durch ein bestimmtes Denken der Welt, nicht durch einen besonderen gegebenen Gegenstand. Anders könnte eine Bewegung im Raum niemals Gegenstand der Psychologie sein. Bei dem Raumgegenstand hat man dies durch eine unlogische Theorie möglich zu machen versucht, nämlich durch das psychische ,,Bild" des Gegenstandes, durch die Konstruktion psychischer Elemente. Analog müßte man sagen, daß die Bewegung als Summe psychischer Elemente im Bewußtsein abgebildet wird. Tatsächlich tut man auch etwas Ähnliches, wenn man die Bewegung in Körperveränderung und Bewegungsimpuls zerlegt. Die Vorstellung ist, wie wir nachgewiesen haben ,nur eine Kategorie, in der die data der Sinnlichkeit historisch gedacht werden. Es tritt nicht etwas Neues neben den Raum, nämlich das Psychische, sondern man denkt jetzt nicht mehr eine Existenz im Raum,

sondern nur in der Zeit, und zwar in einem Individualsystem. Genau so wird eine Reihe von Phänomenen nicht mehr als Bewegung im zeitlosen Raum gedacht, sondern als Handlung. Nur durch das Denken entsteht der Gegensatz von Gegenstand und Bewegung, Vorstellung und Handlung. Wie es aber sinnlos sein würde, die Existenz der chemischen Elemente, aus denen der im Raum gedachte Körper besteht, psychologisch zu erklären, so kann man auch die Bewegung der Elemente im Raum nicht psychologisch erklären. Als Bewegung im Raum existiert sie gar nicht mehr psychologisch, nicht als Phänomen des Lebens, sondern als Raum-Änderung der Raum-Konstellation, hat also gar nichts mehr mit Psychologie zu tun. Wie die chemischen Elemente, die meine Hand ausmachen, eine Beschleunigung erlangen und nach einer anderen Stelle im mathematischen Raum gelangen, ist kein psychologisches und kein biologisches Problem. Nur als Handlung existiert hier ein psychologisches Phänomen. Als Zeitphänomen, als Teil des Lebens oder des Individualsystems kann ich sie psychologisch begreifen.

Der Gegenstand der Wahrnehmung läßt sich psychologisch nicht erklären, sondern nur naturwissenschaftlich. Umgekehrt ist die Handlung nicht naturwissenschaftlich zu begreifen. Es ist logisch unmöglich, daß wir eine Wahrnehmung als psychisches Phänomen aus Raumbewegungen erklären können und Raumbewegungen aus Wahrnehmungen. Die historische Vernunft und die reine Vernunft lassen sich nicht monistisch vereinigen. Der Mechanismus ist logisch begründbar nur durch den Gegensatz dieser Denkprinzipien. Man hat also das Problem von Leib und Seele schon falsch gestellt. Es kann gar nicht „ein“ Problem geben, weil es nicht „eine“ Welt gibt, die aus physischen und psychischen Elementen besteht. Es gibt philosophisch nur ein Chaos, d. h. die in der Abstraktion vollständig unbestimmt angenommenen data der Sinnlichkeit. Jede Bestimmung des Chaos, die wir urteilend aussagen, hat sich a priori ent-

schieden, als welche Welt das Chaos gedacht sein soll. Bestimmt man das datum als grün, denkt man historisch. Denn die Bestimmung stützt sich auf eine Gleichheit mit einem vergangenen Erlebnis. Bestimmt man das Chaos als Radium, denkt man es als Raum. Es ist völlig widersinnig zu fragen, wie aus einer Schallwelle ein Ton entsteht, weil die Voraussetzung, daß er aus ihr entsteht, schon widersinnig ist. Man denkt das eine Mal den Ton als Wahrnehmung, das andere Mal als Raumgegenstand. Ebenso widersinnig ist es zu fragen, wie durch Wahrnehmungen eine Bewegung im Raum entsteht. Entweder denkt man historisch oder räumlich. Handlung und Bewegung entsprechen vollkommen dem Ton und der Schallwelle. Sobald eine Reihe als Handlung gedacht wird, existiert sie nicht mehr im Raum des Mechanismus, kann folglich auch nicht mehr dort erklärt werden. Der Dualismus der historischen und der reinen Vernunft macht diese Erklärung von vornherein logisch unmöglich. Beides sind unmittelbare Realitäten, das handelnde Leben und die Bewegung der toten Substanz. Eins ist nicht aus dem andern zu erklären, weil damit die Realität des Gegensatzes eben aufhören würde. Das handelnde Leben wäre ein Irrtum des naiven Denkens — das ist der Standpunkt des Monismus —, oder die Bewegung der toten Substanz wäre ein Irrtum des naiven Denkens — das ist der Standpunkt der Mythologie. Leben und Tod als wirklichen Gegensatz denken, heißt nichts anderes als logisch die Unmöglichkeit zugeben, beides in einer Erkenntnis zu vereinigen. Sonst wäre es ein irrtümlicher Gegensatz. Nur dadurch, daß der Unterschied als in dem Denken selbst gelegen nachgewiesen wird, existiert er als Realität, also nur wegen des Dualismus der historischen und der reinen Vernunft.

Wenn ich aber sage, daß die Bewegung historisch gedacht zur Handlung wird, so scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen. Wenn nämlich der Gegenstand durch das psychologische Denken zur Wahrnehmung wird, so müßte jede Bewegung psychologisch werden als Wahrnehmung der Bewegung.

Der Widerspruch löst sich, wenn man sich an die Verschiedenheit der Monaden und an den Unterschied von Denken und Wahrnehmung hält. Wenn man nämlich Bewegung denkt, so denkt man nicht mehr historisch, sondern räumlich. Eine ,,Wahrnehmung" der Bewegung existiert also gar nicht, sondern nur das Denken einer Reihe als Bewegung. In meiner Welt gibt es zunächst nur ,,eine" Bewegung, die psychologisch gedacht werden kann, nämlich meine Handlung. Alles andere wird an sich im Raum gedacht. Der andere Mensch ist zunächst ,,Gegenstand", seine Handlungen Bewegungen im Raum. Von diesem Standpunkt aus gibt es keinen Unterschied, ob ein Ziegelstein mir auf den Kopf fällt, oder ob er geworfen wird. Der Arm, der ihn schleudert, ist für mich nichts weiter als ein Hebel. In meiner Welt ist das Historische nur das, was ich erfahre und tue. Aber meine Welt ist auch nicht die Welt des Anderen. Zur Handlung wird die Bewegung erst dann, wenn ich sie als historisches Phänomen seiner Welt denke. Wer mir den Ziegelstein auf den Kopf wirft, will mich vielleicht morden, weil ich ihm ein unsympathischer Gegenstand bin. In meiner Welt bin ich aber weder unsympathisch noch Gegenstand. Hier existiert auch empirisch zunächst gar nicht sein Wille, sondern alles, was nicht mein Wille ist, ist dira necessitas, blinder Zwang, als Wahrnehmung mir aufgezwungen, ebensowenig psychologisch zu erklären, wie alle anderen Bewegungen, die ich wahrnehme. Abgesehen von dem ethischen Problem, das hier vorliegt, kommt aber meine Erkenntnis damit nicht aus. Ich weiß wohl, daß die Bewegungen nur Hebelbewegungen im Raum sind; ich kann aber ihre Existenz aus dem Raum nicht begreifen. Denke ich sie aber psychologisch, so wird die Bewegung zur Handlung, weil ich sie jetzt in seiner Welt denke, in der ich z. B. unsympathisch bin. Es berührt sich dies mit der sogenannten Einfühlung. Man muß aber auch ein ,,Eindenken" und ,,Einempfinden" zugeben. Selbstverständlich existieren diese Phänomene nur

für die beschreibende Psychologie. Das Beziehen auf einen andern ist wieder ein eigentümlicher Strukturzusammenhang des Bewußtseins, der sich nur durch eine Beschreibung des Subjekts nicht aber durch eine Aufzählung der anwesenden Elemente wiedergeben läßt. Psychologisch denken heißt die Welt subjektiv denken, nicht als Gegenstand des Bewußtseins überhaupt, sondern als Inhalt des individuellen Bewußtseins. Darum muß ich sie aber auch als Inhalt eines andern Bewußtseins denken können.

Die Kategorie der Handlung trifft aber genau ebenso auf das Vorstellungserlebnis zu. Man kann sagen, daß gewisse Assoziationen sich dem Bewußtsein aufdrängen, und auf Grund dieser psychologischen Tatsache spricht man vielleicht von einem Mechanismus der Vorstellung. Dies wäre aber wieder ein Psychologismus. Erkenntniskritisch haben wir zu fragen, ob die Art des Zusammenhanges, auf Grund dessen wir das Auftreten der Vorstellung verstehen, identisch ist mit dem mechanischen, auf Grund dessen wir ein Phänomen der Natur erklären. Der psychologische Zwang als Erlebnis begründet keine logische Verwandtschaft. Es ist ja von vornherein klar, daß die Psychologie hier keine Reihe von Ursache und Wirkung konstruieren kann. Wir geben ohne weiteres die selbstverständliche Tatsache zu, daß ein sprachliches Urteil stets mit einer Reihe von Empfindungen verbunden ist. Diese Verbindung stellt sich aber als ein eigentümlicher Strukturzusammenhang des Bewußtseins dar, den wir „Meinen“ nennen, und nicht als ein bloßes Plus oder Nebeneinander im Bewußtseinsraum, wie ihn das Raumdenken der Elementarpsychologie für gewöhnlich auffaßt. Will man diese Reihe kausal erklären, so könnte das nur heißen, daß ein Zeitmoment die Folge des vorhergehenden ist, von ihm bewirkt wird. Wird aber vielleicht das erste Wort der Reihe von dem vorhergehenden Satz bewirkt, ruft vielleicht das „der“ die Elemente „Baum“ ins Bewußtsein und diese wieder „ist“ usw.? Nun ist das Hören, Lesen,

Sprechen von „der" ja selbst schon eine Zeitreihe. Der Elementarpsychologe müßte also das Wort in Elemente auflösen, die sich zeitlich folgen. Notwendigerweise müßte er aber auch hier einen Kausalitätszusammenhang konstruieren. Denn es wäre ganz unsinnig anzunehmen, daß die Kausalität in der Welt eine zeitlang unterbrochen würde. So wie der Psychologe eine Einheit von Dauer zugibt, hat er von vornherein auf Kausalität verzichtet. Diese kann gar nichts anderes heißen, als daß die Reihe der Zeit durch Ursache und Wirkung konstruiert werden muß. Nehme ich aber das Wort als Einheit an, so kann ich mit demselben Recht auch das Urteil als Einheit annehmen, das beginnt und aufhört. Die Zeiteinheit hat nur eine größere Dauer. Dadurch wird die Reihe nicht mehr problematisch. Es kann nicht ein Moment die Folge des andern sein, weil beide ja nur Teile einer existierenden Einheit sind. Obwohl sie sich zeitlich folgen, existieren sie logisch nicht als objektive Folge. Das Wahrnehmungsurteil läßt sich nicht in ein Erfahrungsurteil umdenken. Das psychologische Urteil ist eben ein historisches oder ein Wahrnehmungsurteil, d. h. das Urteil ist eine Handlung. Trotzdem es eine Zeitreihe ist, ist es doch „ein" Phänomen: es wird auf die Objektivierung der Zeit durch die Kausalität verzichtet. So wie der Psychologe überhaupt zwei Verschiedenheiten als Bestimmtheiten einer wenn auch nur kurz dauernden Einheit annimmt, verzichtet er darauf, die Verschiedenheiten als Folge aufzufassen. Dies trifft aber nicht nur für die akustische Folge des Wortes zu, sondern ebenso für die optische Vorstellung. Gerade durch diesen Unterschied hat ja Kant die Objektivität der Kausalität bewiesen. Diese objektiviert durch den Raum als Form des „Bewußtseins überhaupt" die subjektive Folge des Psychischen. Diese selbst ist aber nur die Folge von dauernden Einheiten. Von der erklärenden Psychologie aus ist es Frivolität, wenn man diese dauernden Einheiten oder die mehr oder minder großen Zeitteile als die Momente selbst

ansieht, die man kausal erklären will. Das Prädikat soll womöglich im Satz kausal erregt worden sein, aber die ganze Reihe der Empfindungselemente nicht. Auch die Fieberphantasien lassen sich nicht als kausale Reihe von psychischen Elementen darstellen, schon weil man im Wahrnehmungsgebiet überhaupt die „wirkliche“ Folge der Elemente garnicht wissen kann. Dies wird durch den Strukturzusammenhang des Bewußtseins unmöglich gemacht, durch den die sogenannten Elemente Bestimmtheiten einer erlebten dauernden Einheit werden. Sagt man: das Subjekt stellt sich einen laufenden Mann vor, so hat man keine kausale Reihe von Elementen, sondern eine unmittelbare Synthese in der Zeit. Es ist absolut unlogisch, eine Auswahl zu treffen, was Folge des vorhergehenden Momentes ist und was Teil eines dauernden Momentes ist. Eine kausale Wissenschaft ist unmöglich ohne die Zeit als Methode der Objektivierung stetiger Veränderungen anzunehmen. Die Psychologie kennt aber die Zeit nur als Realität. Sie muß daher beim Wahrnehmungsurteil stehen bleiben und kann kein Erfahrungsurteil konstruieren. Keiner Psychologie kommt es in der Praxis auch darauf an, ein Geschehen in der Zeit kausal zu erklären. Sie kann nur das Leben beschreiben als eine subjektive Folge von größeren oder kleineren realen Momenten, die historisch-logisch zusammenhängen. Keine Theorie von Assimilation oder Verschmelzung hilft darüber hinweg, daß man die Zeitreihe der Elemente nicht erst durch die Kausalität bestimmt sein läßt, sondern durch die unmittelbare Zeitsynthese, durch die das Ende für den Anfang bestimmt ist, insofern es anfängt. Man kann diese Einheit eine Gestaltsqualität nennen. Das Wichtige aber ist, daß es die Psychologie ausschließlich mit solchen Gestaltqualitäten zu tun hat. Das Wort ist für den Psychologen genau so ein akustischer Gegenstand wie der Tisch oder der Stuhl, den ich sehe, ein optischer. Seine Bestimmtheiten werden mir nacheinander bewußt. Natürlich ist das Versprechen oder Verlesen kein Einwand gegen

uns. Niemals ruft das letzte Element der Wahrnehmung ein vorgestelltes Element hervor, sondern eine vorangegangene Einheit, die zeitlich aus verschiedenen Elementen bestehen würde, wenn dieser Begriff hier überhaupt einen Sinn hätte. Die Psychologie kennt nicht die Auflösung der Zeit in ein ewiges Nacheinander von Ursache und Wirkung. Das Wort als Einheit wäre eine ganz willkürliche Unterbrechung der Stetigkeit, da es einen dauernden Moment als Einheit nimmt, ohne in diesem Fall die Elemente als Ursache und Wirkung aufzufassen. Natürlich stammt auch diese Einheit aus dem „Meinen“ als Handeln. Es ist eine grobe Fahrlässigkeit des psychologischen Nominalismus, das Wort als eine gegebene psychologische Einheit anzunehmen. Seine Einheit als Formung der akustischen Eindrücke empfängt es erst durch die dahinterliegende Handlung des Meinens seitens der Subjekte. Dieses Gemeinte wird nicht assoziativ von der Empfindung reproduziert, sondern durch das Gemeinte entsteht erst die Einheitsform der Empfindung. Genau so entsteht durch die Handlung aus den Einheiten der Worte die Einheit des Satzteils und des Satzes. Für die deskriptive Psychologie allein existiert diese Einheit, nämlich als Handlung, die Teilhandlung sein kann, wie die Körperhandlung aus Teilhandlungen besteht, wobei allerdings psychologisch der Teil wieder auf den Strukturzusammenhang des Bewußtseins, die „Fundierung“, zurückführt. Keine Psychologie kann etwas anderes tun, als das Urteil als synthetische Einheit zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen. Es ist eine leere, nichtssagende Behauptung hinterher, daß man eine Reihe von Elementen, Empfindungen, in kausaler Folge denkt.

Wir sagten, daß die Körperhandlung eine immanent determinierte Bewegung bedeutet. Die Handlung wird dadurch zum historischen Phänomen. Sie ist eine dauernde Zeitgröße, weil ihr Ende anfängt und kein Zufall ist, der durch äußere Ursachen erklärt werden muß. Damit ist aber zugleich gesagt, daß der Anfang durch das Ende begriffen

ist. Nehme ich eine unmittelbare Einheit als zu begreifendes Phänomen an, so folgt daraus, daß der Anfang aus dem Ende und das Ende aus dem Anfang verstanden werden muß. Dadurch aber, daß etwas als Handlung oder Tat gedacht wird, ist eine Abhängigkeit von dem lebenden Subjekt und nicht von den zeitlosen Gesetzen der Substanz behauptet. Ich begreife die Tat, wenn ich erkenne, was gewollt ist.

Bestimme ich eine Handlung als den Anfang vom Ende, so bestimme ich den Anfang aus dem Seinsollen des Endes, wie ich in der Richtung der Bewegung ein Seinsollen der Zukunft bestimme. Hier aber handelt es sich um ein inhaltliches Ende, das sein soll und ferner um die Bestimmung des Endes als Zeit- und nicht als Raumphänomen. Das Ende existiert für die erkennende Bestimmung der Handlung, aber es existiert noch nicht real. Es wird oder fängt an. Von dem Subjekt aus, von dem wir die Handlung oder Tat abhängig machen, existiert das Ende als Seinsollen. Das Sollen ist eine Kategorie der historischen Vernunft. Man darf sie aber von vornherein nicht als ethische Kategorie auffassen; genau so wenig, wie es psychologisch darauf ankommt, ob das Wissen des Subjekts Wahrheit ist, ob das von ihm anerkannte Sein das wirkliche Sein ist, braucht auch das Sollen „wahres“ Sollen zu sein. Psychologisch interessiert nur, daß etwas von dem Subjekt aus sein soll, daß es etwas will. Die Geschichte aber kommt ebenso wie der Mechanismus aus, ohne die Tat oder die Wertung des Subjekts zu bewerten, aber nicht ohne die Bewertung seitens der Subjekte, ohne Willen. Wenn man das Ende anfangen läßt, so heißt das, daß das Ende für den, der anfängt, für das Subjekt sein soll. Nur durch seine Wertbedeutung ist der Anfang begründet, während die reine Vernunft nur die Veränderung des Seienden begründet.

Wir stoßen damit auf den tiefsten Gegensatz in der Auffassung der Realität. Die reine Vernunft kennt nur das, was ist, die historische das, was sein soll. Dieses Sollen aber hat für die empirische Erkenntnis der Monaden nicht die Be-

deutung einer objektiven Kategorie, nicht die einer Kategorie des Bewußtseins überhaupt. Entscheidend für die Erkenntnis ist das, was von dem Subjekt aus sein soll. Die Bewertung der Tat vom Standpunkt der Objektivität aus liegt außerhalb der empirisch-psychologischen Erkenntnis. Die Naturwissenschaft baut den historischen Moment auf aus der zu konstruierenden zeitlosen Wirklichkeit. Das ist der Sinn des Raumes und der Elemente. Die Psychologie kennt keine Wirklichkeit, die sich verändert. Jeder Moment ist ein neuer Teil der Realität, wie jeder Raumteil ein neuer Teil des Raumes ist. Daneben bleibt freilich die Zeit „Folge“. Diese ist aber niemals erklärt aus dem gesetzmäßigen Dasein einer früheren Wirklichkeit. Man gibt auch zu, daß etwas Neues möglich ist, das durch die Elemente der Vergangenheit nicht allein darstellbar ist. Dieses Neue existiert auch für den Chemiker. Das logische Prinzip an der schöpferischen Synthese im Psychischen liegt darin, daß die Erkenntnis die historische Wertbedeutung des Moments berücksichtigen muß und nicht allein das, woraus er besteht, nämlich die vermeintlichen Elemente. Die Wirklichkeit des historischen Moments ist nicht begründet in der vorhergehenden Wirklichkeit, deren Veränderung sie nur wäre, sondern allein in der Wirklichkeit des historischen Subjekts. Als seine Tat oder Schöpfung existiert sie. Die reale Zeit ist eine ewige Schöpfung aus dem Nichts. Denn es existiert für sie kein psychischer Raum, der schon vorher da war. Aber es gilt, diese Tat erkennend zu begründen, und dies ist nur möglich durch die Bedeutung, die der neue Moment in dem Leben hat, durch seinen subjektiven Wert. Wir müssen wissen, „warum“ der Moment sein soll, und nicht, nach welchen Gesetzen sich die Wirklichkeit verändert hat. Es kommt alles auf die Einsicht an, daß man hier zwei ganz verschiedene Prinzipien der Welterkenntnis vor sich hat, zwei ganz verschiedene Weltauffassungen. Was nützt es, wenn man das Motiv Ursache nennt, wenn man die Lust als kausalen Faktor des Geschehens ausgibt! Nur

Wort und Name verdecken den unüberbrückbaren Gegensatz. Die Lust ist keine selbständige Größe, kein Gegenstand, kein Element, keine Ursache, die in der Welt etwas bewirkt. Es ist „verständlich", daß die Bewegung geschieht, die eine Lustbereicherung für das Subjekt bedeutet. Gerade aus der Verständlichkeit aber folgt, daß die Lust keine Ursache ist. Denn die Wirkung einer Ursache ist niemals an sich verständlich, sondern muß erst durch die mühselige Arbeit des induktiven Forschens festgestellt werden. Die Lust wäre bestenfalls der allgemeinste Zweckgegenstand, den das Subjekt verwirklichen will. Da aber der Mechanismus völlig damit im Recht ist, daß er den Zweck nicht anerkennt, so kann man auch in der Psychologie ihn nicht als Ursache ansetzen. Es besteht ein diametraler Gegensatz zwischen erklärender Ursache und verständlichem Zweck. In einer Psychologie, die nach den kausalen Zusammenhängen der Phänomene sucht, hat der Begriff der Lust überhaupt keinen Platz. Man erkennt die Wirklichkeit eben nicht mehr aus einem gesetzmäßigen Geschehen, sondern aus dem Interesse des Subjekts. Dieses ist der Schöpfer der neuen Zeit. Sie „mußte" nicht kommen, weil die Gesetze das Geschehen beherrschen, sondern sie „sollte" kommen, weil sie in dem realen Leben eine Wertbedeutung für das Subjekt hat. Aus ihr erkennen wir die Wirklichkeit. Wir erkennnen die Tat, wenn wir wissen, was das Subjekt an der eintretenden Wirklichkeit gewollt hat. Kein Wertgefühl als ein Phänomen unter vielen anderen erklärt uns etwas wegen seiner spezifischen Qualität, sondern wir denken historisch die Welt unter der Kategorie des Sollens. Die Naturwissenschaft kann diese gar nicht kennen. Es wäre sinnlos, wenn sie von Seinsollen spräche, wo es für sie nur ein Sein und ein Müssen gibt. Wie dieses Müssen durch die Kategorie der Kausalität begründet wird, so ist es der Wille, der das Sollen begründet. Die historische Wirklichkeit läßt sich nicht durch ein Müssen begründen, sondern nur durch das Sollen, die Wertbedeutung

oder den Willen des Subjekts. Hierin liegt der tiefste Gegensatz zu der Elementarpsychologie. Die Theorie der psychischen Elemente beruht schon dem Begriff nach auf dem voreiligen Dogma, daß der psychischen Wirklichkeit ein Sein zugrunde liegt, das aus existierenden Teilen aufzubauen ist. Darin liegt ein völliges Verkennen der erkenntniskritischen Bedeutung der Zeit und des Historischen. Darin, daß man in dem Willen den wichtigsten Komplex psychischer Elemente sieht, sehe ich keinen Grund, das System einen Voluntarismus zu nennen. Es kommt darauf an, daß der Wille eine ganz andere Betrachtungsweise der Wirklichkeit bedingt. Für die Erkenntnis ist es dann gleichgültig, was da ist. Was da sein „soll", ist das Wesentliche. Das Problem der Psychologie ist das Wirklichwerden, das der Naturwissenschaft das Wirklichsein, das sich nur verändert. Sie will den Moment erklären unter der Voraussetzung, daß nichts Neues entstehen kann, daß nur eine Lageänderung vor sich gegangen ist. Der historische Moment aber ist immer das Neue, das erst wirklich geworden ist. Er kann logisch eine Wiederholung sein, aber das Frühere ist nicht an einen andern Ort gewandert. Das Neue ist eine Schöpfung aus dem Nichts, auch als Wiederholung ist es von dem Subjekt getan worden, und seine historische Wirklichkeit — nur eine solche kennt die Psychologie — ist einzig und allein aus dem Willen des Subjekts zu begreifen.

Damit aber beginnt erst das psychologische Problem. Wollten wir uns nämlich schon damit begnügen, daß der Wille die Wirklichkeit begründet, so würde das dem entsprechen, daß der Physiker seine Arbeit für getan hält, wenn er ein Geschehen auf die Kausalität zurückführt. Der Wille ist an sich gar nichts. Er ist nur ein Prinzip der Erkenntnis wie die Kausalität. Erst die spezielle Willenstendenz bedeutet Erkenntnis; sie ist die Analogie zu den Naturgesetzen, das historische Gesetz innerhalb des Individualsystems. Man kann von allem Psychischen sagen, daß seine Wirklich-

keit auf dem Willen des Subjekts beruht. Auch die Wahrnehmung bildet davon keine Ausnahme, soweit sie Formung und Auswahl ist. Damit ist aber noch nichts erkannt. Allerdings ist aber auch nicht gesagt, daß alles erkennbar ist. Wenn jemand zwischen zwei völlig gleichgültigen Handlungen wählt, so sehe ich wohl die Entscheidung. Es ist auch sein Wille gewesen, der die Wirklichkeit begründet. Sobald ich aber nicht das ausschlaggebende Moment kenne, nicht das Interesse an der einen Handlung, so geringfügig es auch sein mag, habe ich sie nicht erkannt. So geht im Leben wohl vieles vorüber, was man als Tatsache hinnehmen muß und nicht erkennen kann. Das Gesetz, das den Fall bestimmt, kann die Psychologie durch weitere Vervollkommnung der Erkenntnis nicht finden. Es ist der Wille des Subjekts, den man kennen muß. Erst die spezifische Willenstendenz ist das Problem der Psychologie, der Erkenntnis des Individuums. Die Handlung ist nicht bestimmt durch ein Gesetz der psychischen Welt, die der Gegenstand der Psychologie wäre, sondern durch das Gesetz innerhalb des Mikrokosmos, der der Gegenstand der psychologischen Erkenntnis ist.

Das Ende der Handlung ist selbst ein absoluter historischer Moment aus dem Leben, während das Ende einer Bewegung nur eine Raumrelation bedeutet, deren absolute zeitliche Bestimmung für die mechanische Naturwissenschaft gleichgültig sein muß. Darum ist der Zweck, der, wie wir gesehen haben, auch dem Begriff der Bewegung zugrunde liegt, erst in der Psychologie wirklich historisch, im Mechanismus nur räumlich. Ich brauche das Ende nicht mehr zu erleben. Ich kann es ja durch meinen Tod erkaufen. Aber es muß dann für Andere als realer Zeitmoment existieren. Gewiß zeigt mir die Naturwissenschaft, daß es sich überall nur um eine relative Raumveränderung handeln kann. Aber der Historiker denkt eben nicht naturwissenschaftlich. Esse ich das Brot, so fasse ich ein Geschehen als Zeit und nicht im Raum auf. Es schwindet ein historischer Moment,

der Hunger, und ein neuer tritt ein, die Sättigung. Durch meine Tat ist das Brot aus der Welt verschwunden, mag der Naturwissenschaftler mir auch beweisen, daß das nicht wahr ist, daß es ewig existiert hat und ewig weiter existiert. Als historisches Urteil ist es doch wahr. Der Bäcker hat das Brot gemacht, und ich habe es zum Verschwinden gebracht. Wehrt eine Reaktion einen Reiz ab, so existiert im Raum eine relative Ortsveränderung der Elemente. Historisch aber existiert etwas absolut Neues, nämlich daß der Reiz nicht mehr stört. Nur aus dem historischen Moment im absoluten Sinne, nur durch den Vergleich der Zeiten ist die Realität der Zeit verständlich. Die Determination des Historikers bestimmt nicht eine Veränderung im Raum, nicht daß A in ihm nach B gekommen ist, sondern sie denkt das Ende genau so wie den Reiz und die Bewegung psychologisch als Erlebnis, als einen neuen historischen Moment im Leben einer oder vieler Monaden. Wenn man eine Bewegung überhaupt als historische Größe denkt, so kann man sie auch nur historisch determinieren, nur durch das, was aufhört zu existieren, und was anfängt. Diese Determination nennen wir Motiv und Zweck. Natürlich kann der Mechanismus sie nicht anerkennen, weil der Zweck nur als historische Realität existieren kann, der Mechanismus aber nur eine stetige Veränderung kennt. Solange kein Leben da ist, kann auch kein Zweck da sein. So wie aber eine Einheit besteht, die eine historische Größe ist, eine Einheit in der Zeit von realer Dauer, dann wird die Welt zum Reiz, zum Motiv, dann wird auch sie historisch. Dann hört die Empfindung auf, während der Gegenstand bleibt. Dann verstehen wir die Bewegung nicht aus zeitlosen Ursachen, sondern aus historischen Momenten, nicht daraus, daß ewig derselbe Raum existiert, sondern daraus, daß etwas verschwindet und ein Neues eintritt was vorher nicht da war. Die Geschichte steht also im absoluten Gegensatz zur Naturwissenschaft. Sie kennt keinen Aufbau aus dem Bestehenden,

sondern das Neue als Werk der Tat, als Schöpfung. Jede Bewegung können wir aber jetzt auch nur noch aus dem Individualsystem verstehen, in dem sie stattfindet. Sie findet nicht mehr im allgemeinen Raum statt, sondern in dem Zeitsystem „Subjekt", mag dieses ein namenloses Infusorium oder Shakespeare sein. Die Bewegung ist nicht mehr erklärbar aus zeitlosen Gesetzen im Raum, sondern verständlich aus den vergangenen Erfahrungen und der gewollten Zukunft des Subjekts.

Gewiß haben wir die Zweckhandlung des Tieres darwinistisch zu verstehen. Allein es geht dies nicht ohne die Voraussetzung des Wollens. Wäre die erste Reaktion mechanistisch entstanden, so müßten wir dies auch bei allen anderen späteren annehmen. Dann gilt es aber, eben das zeitlose Gesetz für alle diese Fälle zu finden. Sowie man die spätere Reaktion als Wiederholung der ersten versteht, dann hat es auch keinen Sinn mehr, diese als mechanische Bewegung zu erklären. Gewiß entsteht vieles aus Zufall, was nachher Zweck wird. Jedenfalls aber bestimmen wir die Bewegung auch als Spiel schon als spontan oder gewollt. Eine unendliche Anzahl von Bewegungen in unserem Leben ist Spiel, trotzdem sind sie gewollt, wenn auch keine Umgestaltung der Welt als Zweck namhaft gemacht werden kann. Fassen wir aber jede spätere Bewegung weiterhin als Spiel des Organismus auf, so verzichten wir damit auf eine Erkenntnis. Wenn eine Nahrungsaufnahme durch die Bewegung erreicht wird, so haben wir uns die Assoziation von Reiz und Bewegung zunächst vielleicht als zufällig entstanden zu denken wie die Wahrnehmungsassociation. Ihre Wiederholung aber können wir, wenn wir sie überhaupt erkennen wollen, nicht wieder als psychologischen Zufall auffassen. Das würde nur heißen: Wir wollen sie nicht erkennen. Diesen Zufall, der dem in diesem Sinne zwecklosen Spiel entspricht, können wir nur dadurch aufheben, daß wir die Bewegung aus dem Wollen des in der Welt Erreichten bestimmen. Es gibt nur

zwei Möglichkeiten, den Zufall zu negieren oder, was dasselbe besagt, zu erkennen: das zeitlose Gesetz und den Willen.

Man kann nichts dagegen haben, Goethes Schreibbewegungen als Raumveränderungen der Substanz zu erklären. Eins aber muß man dann verlangen, man darf Goethe nicht als historische Einheit betrachten, man hat nur ein Konglomerat von Substanzteilen zu denken. Man hat die Bewegungen zu erklären als Veränderung der zeitlosen Substanz nach zeitlosen Gesetzen. Man muß also sehr wohl von der Einwirkung von Strahlen auf die Netzhaut, Nerven, Gehirn etc. ausgehen. Man hat diese Teile aber nur chemisch als Substanzteile zu denken ohne Verbindung mit einer historischen Größe „Subjekt". Man darf schon nicht davon ausgehen, daß eine Empfindung da war, denn im Raum, wo es Elektronen gibt, gibt es keine Empfindung, was schon daraus zu ersehen ist, daß die Empfindung auftaucht und verschwindet, das Elektron aber in irgend einer Form ewig ist. Ganz widersinnig wäre es, wenn man auf eine Gleichheit der Empfindung mit früheren sich berufen würde. Das würde ja voraussetzen, daß ein historisches Subjekt da ist, was auch schon früher da war, geboren wurde und starb. Das muß für eine Wissenschaft gleichgültig sein, die alles aus zeitlosen Naturgesetzen erklären will. Ein Naturgesetz ohne Zeitlosigkeit würde sich aber selber aufheben. Im Raum gibt es nur die ewig sich verändernde Konstellation der Substanz. Gleiche Reize gibt es nur insofern, als ein Element Radium so wirkt wie das andere, also nur Gleichheit im Raum. Man brauchte nur zu sagen, was im Moment auf einen Substanzausschnitt wirkt, und die Folge wäre gegeben, denn die Beziehung ist selber zeitlos. Es wäre ganz absurd, wenn man die jetzige Bewegung im Raum damit erklären würde, daß früher schon einmal derselbe Reiz die Bewegung des Substanzausschnitts hervorgerufen hätte. Jetzt sind ja ganz andere Substanzteile dort anwesend. Man müßte die Bewegungen also von der Qualität der Substanzelemente ab-

hängig machen, dann wäre es aber ganz gleichgültig, ob schon einmal die Bewegung auf den Reiz folgte, wenn ich nicht eben das zeitlose Gesetz gefunden habe, nach dem die Bewegung damals und jetzt eingetreten ist. Habe ich dieses gefunden, so ist es ganz gleichgültig, ob es sich schon einmal an dieser Stelle ereignet hat oder an Milliarden von anderen, die keinen Teil mit unserm Substanzausschnitt gemeinsam haben. Die frühere Bewegung kann die jetzige nicht erklären, weil beide erst aus dem zeitlosen Gesetz erklärt werden müssen. Ganz lächerlich wäre es, wenn ich berücksichtigen würde, was bei der Bewegung herauskam. Nehmen wir an, Goethe schrieb einmal auf ein Blatt Papier: „Faust". Von jenem Standpunkt aus wäre das nach — zeitlosen Gesetzen notwendig gewesen. Ich will es nicht leugnen, ich analysiere die Behauptung nur. Wir haben die Schreibbewegung als Veränderung der Substanz im Raum aufzufassen, folglich: als Zufall. Denn da ich nur immer eine Konstellation aus der andern als notwendig erklären kann, so muß ich bei der vollendeten Erkenntnis bei einer Halt machen. Da diese aber für mich ganz zufällig wäre, so wären es auch alle andern. Zum mindesten wäre die Bewegung im gleichen Sinne Zufall wie die Tatsache, daß ein Mensch durch einen fallenden Stein erschlagen wird. Unter Zufall verstehen wir jede historische Existenz, die die Folge einer Raumexistenz ist, aber nicht selbst psychologisch erklärt werden kann. Gerade die Kausalität ist für die Psychologie der Zufall und umgekehrt der Wille Zufall für die Naturwissenschaft. Irgend wem müßte man schon dankbar sein, daß die blinden Naturgesetze es dahin brachten, daß in einer bestimmten Zeit Bewegungen geschahen, durch die das Gravitationsgesetz auf dem Papier stand. Nur gibt es von diesem Standpunkt aus wohl die Gravitation, aber nicht das Gesetz als Erkenntnis, als vererbbare logische Tatsache. Ganz das gleiche wäre mit Faust der Fall. Das, was nämlich durch die Bewegung der Substanz entsteht, wäre wieder

nur eine stetig sich verändernde Substanzkonstellation. Das Papier vergilbt, die Tinte verblaßt. Alles dies geschieht gesetzmäßig. Schließlich sind alle Elemente wohl noch da, aber Gott weiß wo. Wäre unsere Naturwissenschaft an ihrem Ideal angelangt, so würde sie es auch wissen können, wenn sie sich darum bemühte. Wir erkennen die Wahrheit, wenn wir in dem Bewußtsein überhaupt denken. Die Schrift „Faust“ existiert genau so, wie eine bestimmte Sandformation in der Sahara momentan oder etwas länger existiert, wenn ein Windstoß über sie hinfährt. Das könnte man ja denken. Aber man darf dann eben nicht berücksichtigen, daß die Absicht vorlag, das Wort „Faust“ zu schreiben. Man muß annehmen, daß es an einer momentanen Konstellation der Substanz lag, daß jene Anhäufung chemischer Elemente, die wir beschriebenes Papier nennen, herauskam und verschwindet. Man darf nicht annehmen, daß Goethe existiert, schreiben gelernt hat, daß das Wort „Faust“ existiert hat, daß er es gelesen hat und jetzt schreiben wollte, damit andere Menschen es auch lesen können. Alles dies wäre ein Irrtum. Vom Monismus aus kann es nur die eine sich gesetzmäßig verändernde Substanz geben, keinen Goethe, keinen Faust, kein Schreiben, kein Lesen und kein Lernen, keinen Willen und keine andern Menschen. Erkennt man nur einen jener Begriffe an, so hat man das Spiel verloren. Will man eine Substanzkonstellation gesetzmäßig aus der vorhergehenden erklären, so gibt es alles dies nicht.

Man wird mir einwenden, daß, so wie ich den Monismus dargestellt habe, kein Mensch daran glaubt. Indessen würde das gerade nur beweisen, daß man ihn noch nicht logisch zu Ende gedacht hat. Was ich darstellte, ist nur die logische Konsequenz der Annahme, daß die reine Vernunft, die Erkenntnis der Naturgesetze, alle Phänomene prinzipiell erklären kann. Wenn man das Geschichtliche als Erkenntnis anerkennt und trotzdem einen Monismus behauptet, so ist das ein Widerspruch in sich selbst. Denn

die historische Erkenntnis läßt sich mit der Raumerkenntnis nicht zu einer Erkenntnis vereinigen, nur diese aber könnte einen Monismus begründen. Mit einem unkritischen Monismus, der selbst nicht weiß, was er will, für den die Einheit nur ein Wort ist, wo die Begriffe fehlen, ist eine Auseinandersetzung unmöglich. Wenn ich den Monismus bekämpfe, so kann ich dabei nur eine kritische Form zugrunde legen, nämlich das Dogma, daß die reine Vernunft die Welterkenntnis bedeutet. Von diesem Standpunkt aus war unsere Darstellung nur konsequent. Der Monismus müßte so denken, wenn er logisch denken würde. Eine Behauptung über das Sein ohne die Begründung durch die Erkenntnis ist jederzeit haltlos metaphysisch und infolgedessen undiskutierbar.

Mit der ersten historischen Bestimmung hat man schon die Kette der Kausalität zerrissen. Im Raum existieren Elemente, aber nicht die Tatsache, daß jemand etwas schreibt und ein anderer es liest. Die schlimmste Verirrung des Denkens ist gerade die kausale Psychologie. Besser wäre noch der reine Materialismus. Das Willens-, Farb- oder Lustelement etc. sind alles Ausgeburten gelehrter Phantasie. Unsere Psychologie hat das Raumdenken zum Prinzip erhoben. Es ist eine unselige Verblendung, daß durch die Konstruktion des psychischen Bewußtseinsraums an jenem Beispiel von Goethe nur das Geringste verändert wird. Es wird dadurch viel unsinniger, wenn man dann noch von Kausalität spricht. Es gibt gar nichts Psychisches, was wirkt und bewirkt wird. Alles dies sind unkritische metaphysische Konstruktionen. Zu allem übrigen müßte dann noch die zur Verzweiflung treibende Frage auftauchen, warum es überhaupt ein Bewußtsein, Lust und Leid in der Welt gibt. Wenn alles durch die Gesetze der Substanz bewirkt wird, so wäre dies ein unerhörter und wohl auch frivoler Luxus der Natur. Vom Standpunkt der sogenannt exakten Psychologie, die ja immer mit dem psychophysischen Parallelismus

kokettiert, gäbe es darauf nur eine, aber sehr merkwürdige Antwort. Man räumt nämlich der Psychologie das vorläufige Recht ein, den Zusammenhang in dem Bewußtsein zu suchen, da der im Raum, im Gehirn, noch immer zu wenig bekannt ist. Das Bewußtsein hätte also dann eine Existenzberechtigung dadurch, daß die Phänomene so „leichter“ erkennbar sind als durch den Raum. Eine andere Antwort läßt sich nicht finden. Daß man aber das Bewußtsein selbst in den Kausalzusammenhang der Welt hineinbeziehen will, ist die frivolste und unkritischste Behauptung, die sich denken läßt. Das Bewußtsein hat mit dem Raum nur den einen Berührungspunkt, daß der erlebte Raum eben Inhalt des Bewußtseins ist. Es ist aber keine Existenz neben dem Raum. Es gibt keine psychische Wesenhaftigkeit, die in Beziehung zum Raum treten könnte. Das Psychische bedeutet ein anderes Denken der Welt. Mit ihm beginnt die Geschichte. Es ist nur dadurch charakterisierbar, daß es kein kausales Denken der Phänomene bedeutet. Der historische Zusammenhang des individuellen Bewußtseins läßt sich mit der allgemeinen Kausalität überhaupt nicht vergleichen. Jede Gehirnlokalisation übersieht, daß sie das Gehirn gar nicht mehr als Teil des einen objektiven Raums denkt; sie sieht nicht, daß der Teil eine individuelle historische Bedeutung im Organismus empfängt. Abgesehen von der Verbindung des Gehirns mit dem übrigen Körper, wird es die Lokalisationstheorie niemals weiter bringen, als bis zu der Zuordnung historischer Funktionen zu bestimmten Raumsphären. Man kann das Sehen lokalisieren, aber nicht das Gesehene. Jede Kritik des Monismus muß bei dem Worte enden: Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe. Aber die Existenz der Monade wäre viel gewisser als die Existenz des mathematischen Raums, wenn dieser Vergleich überhaupt einen Sinn hätte. Die Natur ist das Werk der Monaden, das Erzeugnis des Willens nach Objektivität. Es ist von der empirischen Er-

fahrung aus gar nicht einzusehen, warum der psychophysische Parallelismus, die kausale Psychologie oder die mechanistische Biologie eine Denkforderung der Vernunft sein soll. Wir haben uns erkennend mit der Welt abzufinden, wie sie ist. Daß ein Mensch handelt, um einer Unlust zu entgehen, ist eine Tatsache, die mit der Kausalität im Raum nichts zu tun hat. Weder ist seine Bewegung erklärbar ohne sein Bewußtsein, noch ist sie durch die Unlust kausal im Raum erklärbar. Kein Naturgesetz wird dadurch im Raum aufgehoben, keinem Prinzip der Naturwissenschaft widersprochen. Der Wille ist keine neue Energie im Raum, sondern ein Prinzip, die Phänomene zu begründen. Darum bleibt das Gesetz der Erhaltung der Energie auch von dem kritischen oder historischen Vitalismus aus unangetastet. Es wird nur die Tatsache ausgesprochen, daß die Gesetze der toten Natur das Leben nicht erklären können. Keine Logik kann beweisen, daß sie es tun müssen.

Es gibt in unserm Fall nur eine Möglichkeit. Man entscheidet sich, ob Goethe existiert hat oder nicht. Wenn ja, dann kann man seine Schreibbewegungen auch nur historisch begründen durch seine Erlebnisse und seine Zwecke. Wenn nicht, dann muß man nach zeitlosen Ursachen suchen, die es dahin gebracht haben, daß aus der Substanzkonstellation zu Adams Zeiten sich das herausgebildet hat, was wir beschriebenes Papier nennen.

Was Goethe recht ist, ist aber der Amöbe billig. Oder man muß beweisen, daß man verpflichtet ist, in einem Moment die Reihe des Lebens zu unterbrechen. Bei Goethe hört die Kausalität nicht auf, sondern bei dem ersten Organismus, dessen Bewegung man spontan nennt. Denn damit ist gesagt, daß sie nicht anders als historisch verstanden werden kann.

Das Fallen des Steins ist abhängig von der Masse. Wäre das Gravitationsgesetz kein zeitloses, so müßte man annehmen, daß es selbst wieder durch ein anderes

erklärbar ist. Angenommen, die Naturwissenschaft wäre heute noch nicht über das Gesetz hinausgelangt, so ist es für sie das zeitlose. Die größere Masse ist die zeitlose Ursache der Bewegung des Steins. Wenn ich aber sehe, daß ein Mensch um ein brennendes Feuer einen Umweg macht, und ich sage, daß dies erklärt ist aus dem, daß er früher gehen gelernt hat, daß er das Feuer kennt, etc., so habe ich seine Bewegung, damit auch die Bewegung der Masse nicht abhängig gemacht von zeitlosen Ursachen, sondern von ganz bestimmten historischen Ereignissen. Es besteht, keine Abhängigkeit von dem, was der Naturwissenschaftler im Raum annimmt, wie er auch immer die Wärme theoretisch denkt, sondern von der Wärme als historischer Realität, die auch nicht die Folge jener Wärme im Raum etwa wäre, sondern nur dasselbe datum, aber in einem andern System, nicht in der Natur, sondern im Leben. Wenn man das zugibt, dann gibt es keine kausale Psychologie und — keine Kausalität des Willens.

Bevor ich darauf eingehe, möchte ich kurz den Darwinismus berühren. Das 19. Jahrhundert hat sich dem Fluch der Lächerlichkeit ausgesetzt, daß es in ihm Menschen gegeben hat, die geglaubt haben, Darwinismus und Mechanismus seien miteinander vereinbar, oder der Darwinismus sei ein Beweis für den Mechanismus, oder Darwin erkläre die Entwicklung mechanisch, oder der Darwinismus habe aus der beschreibenden Naturgeschichte eine erklärende gemacht, oder Darwin habe den Zweck durch die Ursache ersetzt. Ich will aber nicht den Grundgedanken des Darwinismus etwa angreifen, sondern im Gegenteil nur zeigen, daß er mit dem Mechanismus der Naturwissenschaft oder mit dem Monismus nicht zu vereinbaren ist. Dieser Glaube ist schon psychologisch merkwürdig. Denn wo liegt der Unterschied zwischen dem, was uns Darwin erzählt und dem, was unsere Geschichtsbücher und Zeitungen erzählen? Man wird vielleicht sagen, daß auch unsere Menschen-

geschichte mechanistisch erklärbar sei. Ich will das nicht bestreiten. Eins aber ist sicher, man wird etwa Mommsens Römische Geschichte kaum für eine mechanistische Erklärung halten können. Wir hören in unserer bestehenden Geschichtswissenschaft von Kriegen, von dem Untergang alter Völker, von der Liebe und dem Haß einzelner Männer und Frauen. Dasselbe hören wir bei Darwin. Nur ist dort von Tieren die Rede. Wir hören von der Liebe der Tiere, von dem Haß, von Kriegen, die nicht so gut organisiert waren, deshalb auch länger dauerten, aber auch mit dem Untergang von Völkern endeten. Darwin kann uns leider auch nur erzählen, daß es passiert ist. Was geschehen ist, kann er auch nicht sagen. Besäßen wir die Geschichte sämtlicher Organismen, die je gelebt haben, so würden wir vielleicht die Gestalt der heute lebenden Bienen historisch begreifen. Aber diese Geschichte ist praktisch ein Ding der Unmöglichkeit. Man muß bedenken, daß die Körperformen ebenso historisch zu verstehen oder nicht zu verstehen sind wie das Tun der Organismen. Es wäre von vornherein absurd, den Bienenstaat naturgesetzlich erklären zu wollen, und zwar gerade vom Standpunkt Darwins aus. Prinzipiell hätten wir es mit einem geistesgeschichtlichen Problem zu tun, wenn es überhaupt eine Geistesgeschichte über den Menschen hinaus gäbe. Ich werde weiter unten mich zu zeigen bemühen, daß eine solche Geschichte für uns unmöglich ist. Daraus folgt, daß wir den Bienenstaat nie begreifen werden. Es wäre dies aber nur möglich, indem wir ihn historisch zurückverfolgen, genau so, wie wir den Körper der Biene nur begreifen könnten, wenn wir die ganze Geschichte der Ahnen der heute lebenden Bienen zurückverfolgen könnten. Die mechanische Naturwissenschaft könnte uns hierbei ebensowenig nützen wie etwa bei der Aufhellung der ägyptischen Geschichte. In beiden Fällen handelte es sich darum, die Geschichte zu finden, nicht aber Gesetze zu entdecken, die ein Geschehen erklärten. Weil das Leben der Bienen stabiler ist

als das der Europäer, deswegen vergißt man allzu leicht, daß es sich doch nur um historische Phänomene handelt, die logisch nur einer Epoche der Menschheitsgeschichte vergleichbar sind. Man vergißt überhaupt, daß der Darwinismus gleichbedeutend ist mit Natur-„Geschichte". Im allgemeinen kann man sagen, daß man heute die eigentliche Geschichtswissenschaft erst bei der Kultur beginnen läßt und die Geschichte der Bienen und noch die der Buschmänner zur Naturwissenschaft rechnet. Die Namen tun nichts zur Sache. Man muß nur bedenken, daß logisch kein Unterschied innerhalb der Geschichte existiert, daß ein prinzipieller Gegensatz vielmehr nur zwischen Geschichte und Naturwissenschaft im Sinne des Mechanismus besteht.

Darwin hat eigentlich das große Verdienst, dies erkannt zu haben. Er hat einen unkritischen Zweckbegriff aus der Geschichte entfernt, den man nicht nur in der Tier-, sondern auch in der Menschengeschichte angenommen hat. Wir betrachten heute Napoleon nicht mehr als eine von Gott gesandte Geißel der Völker. Aber den Zweck hat er deshalb aus der Geschichte als Wissenschaft nicht entfernt. Er hat ihn, den man von einem metaphysischen Willen abhängig machte, so weit es geht, zum Gegenstand des Willens der Organismen selbst zu machen versucht oder die zufällig entstandene, d. h. genetisch unerkannte Zweckmäßigkeit für die historische Erkenntnis ausgenutzt. Er hat versucht, soweit wie möglich die Kausalität auszuschalten und die Geschichte als „Tat" der Organismen und der Natur zu beweisen. Ein außerweltlicher Wille wäre ein mechanischer Eingriff in die Geschichte, wie es in die Welt des einzelnen ein mechanischer Eingriff ist, gleichgültig, ob ein Stein auf den Kopf fällt oder geworfen wird. Darwin hat versucht, den Mechanismus aufzuheben, indem er das Geschehen in das Leben und den Willen selbst verlegte. Damit hat er die Geschichte des

Lebens begründet, von der die menschliche der kleinste, aber einzig sicher feststellbare Teil ist.

Anders kann man den Kampf ums Dasein und die natürliche Zuchtwahl gar nicht auffassen. Darwin sagt damit: die Zweckmäßigkeit ist kein mechanischer Zufall, sondern das Resultat heißen Bemühens. Er läßt etwas nicht als Zweckmäßigkeit entstehen, aber er läßt es als Zweckmäßigkeit fortbestehen. Das Rätsel der Entstehung aber hat er überhaupt nicht berührt, geschweige erklärt, nur benannt hat er es, nämlich mit dem Namen „Variation". Die Organismen kämpfen um ihr Dasein. Man spricht immer von dem Auftauchen des darwinistischen Gedankens bei Empedokles. Der Unterschied aber ist doch vielleicht bedeutender. Was Empedokles als mechanistischen Zufall auffaßte, hat Darwin historisch verständlich gemacht. Gerade das Nichtmechanistische ist bei Darwin die Hauptsache.

Darwin hat kein Naturgesetz entdeckt, das die Entwicklung beherrscht, sondern er hat die Entwicklung entdeckt. Er hat nicht die Zweckmäßigkeit aus Ursachen erklärt, sondern er hat sie nur zum Verständnis der Geschichte ausgenutzt. Ihm ist die historische Tatsache aufgefallen, daß Organismen entstehen, die unfähig sind zum Leben. Damit hat er aber nicht die Existenz des Zweckmäßigen durch Ursachen erklärt. Nehmen wir an, daß die Variabilität mechanisch bedingt ist, so gibt es nicht „ein" Gesetz, das sie erklärt, sondern jeder Fall ist von den speziellen Naturgesetzen abhängig. Darwin hat die so entstandene historisch zufällige Form durch ihre Zweckbedeutung ausgenutzt. Es gibt Eigenschaften, die für das Leben zweckmäßig sind, und andere, die unzweckmäßig sind. Die einen Organismen bleiben leben, die andern nicht. Dies ist der Bericht von einer historischen Tatsache, aber keine naturgesetzliche Erklärung. Darwin hat mit dem metaphysischen Zweckbegriff gebrochen. Er hat die Entstehung des Zweckmäßigen nicht auf einen

außerweltlichen Willen zurückgeführt, sondern auf den Willen des Lebens. Der Begriff der Variation nämlich steht im Gegensatz zum Mechanismus. Für den Mechanismus gäbe es nur mechanisch bedingte Substanzbildungen. Daß man sie als Variationen einer Art denkt, bedeutet schon das Verlassen des mechanistischen Prinzips. Man geht nämlich dabei von der Idee der immanenten Determinierung und des historischen Zufalls aus. Man täuscht sich, wenn man glaubt, im Rahmen des Mechanismus die Varietät erklären zu können. Es wäre wirklich höchst wunderbar, wenn eine mechanisch bedingte Abweichung der immanenten Determination vererbt werden könnte. Zweifellos gibt es solche mechanistische Beeinflussung. Man denke an gewisse Verkrüpplungen durch mechanische Ursachen während des embryonalen Lebens. Allein solch ein Eingriff in die lebende Einzelsubstanz ist noch nicht als vererbbar nachgewiesen worden und kann es meines Erachtens logisch auch nicht sein. Das Prinzip der Vererbung ist nichts anderes als die Erkenntnis der Wiederholung innerhalb eines Zeitsystems. Eine mechanistische Umgestaltung der Raumsubstanz, etwa wenn man einer Maus den Schwanz abschneidet, ist aber kein Phänomen innerhalb des Zeitsystems. Der Gegensatz wird nur klar durch den Gegensatz der historischen und der räumlichen Determinierung. Vererbung ist eine Wiederholung der historischen Determination. Wir nennen das Entwicklung der Anlage. Das Wesentliche ist dies, daß die Variabilität selbst als eine Bestimmtheit des Lebens aufgefaßt wird und nicht als ein mechanischer Eingriff in die historische Determinierung, nicht als eine Abänderung durch den Raum, sondern selbst als eine immanente Determinierung. Der Biologe behauptet zwar vielleicht, daß es Raumursachen gibt, die eine Variation bedingen. Allein bis jetzt ist dies nur eine Behauptung. Bisweilen allerdings spricht man auch von einem Spiel der Natur und von Spielformen. Dabei würde es sich aber um die allerschärfsten

logischen Gegensätze handeln. Die Maus ohne Schwanz wird als keine Spielform der Natur aufgefaßt, sondern als eine künstlich bewirkte. Es kommt dabei nicht darauf an, daß wir das Messer zur Hand nehmen, das ist vom mechanistischen Standpunkt aus ganz gleichgültig. Nur darauf kommt es an, daß hier ein Organismus von ihm aus mechanistisch umgestaltet ist. Die Spielform der Natur aber ist entstanden rein als historische Determination. Wir können keine Ursache für sie finden. Wir stoßen vielmehr auf die Tatsache, daß aus einem Elternpaar abweichende Organismen entstehen. Wir denken die Variation als eine Eigenschaft des Lebens und nicht als gesetzmäßig entstandene Substanzkonstellation, wie es allerdings bei der Maus der Fall wäre. Wir fassen damit den Gegensatz von historischer und reiner Vernunft. Wir sprechen sehr berechtigter Weise von einem Spiel der Natur. Die tote Natur spielt nicht. In ihr gibt es nur Gesetze. Das Leben erzeugt Variationen. Dies ist eine historische Tatsache, die wir nicht als mechanische Entstehung der Raumkonstellation ansehen. In dem Begriff der Variation liegt schon der Gegensatz zum Mechanismus. Wir denken etwas als Variation einer Art oder als eine mechanische Beeinflussung eines einzelnen Organismus. Es ist derselbe Gegensatz wie zwischen spontaner und mechanischer Bewegung. Erst das Denken macht etwas zu einer Variation. Keinem wird es einfallen, einen Menschen, dem man den Blinddarm herausgenommen hat, für eine Variation der Rasse „Mensch" zu halten. Aber eine angeborene abnorme Verkümmerung des Blinddarms könnte eine Variation begründen. Der logische Unterschied besteht in nichts anderm, als daß wir das eine Mal eine Veränderung des Organismus auf einen mechanischen Eingriff zurückführen, das andere Mal auf ein Werk der Natur. Werk der Natur heißt aber nichts anderes, als daß wir die Variation auf eine immanente Determinierung und nicht auf eine Ursache zurückführen.

Daran wird auch nichts geändert, wenn wir die Variationen aus den Vorgängen im Keimplasma zu verstehen suchen. Der Begriff der Anlage steht im schärfsten Gegensatz zum Mechanismus. Man schaltet den Willen des Lebens nur sprachlich aus. Man erwähnt ihn nicht. Allein er liegt der ganzen Darstellung zugrunde. Die Anlage ist nur die momentane Hypostasierung der zukünftigen Form. Dadurch, daß man eine solche annimmt, gibt man die Problemstellung des Mechanismus auf. Man betrügt sich selbst, wenn man dann noch von Mechanismus spricht. Es käme ja gerade darauf an, die Anlage zu erklären. Soweit diese aber nicht vererbt ist, d. h. historisch zurückgeführt wird, mit andern Worten, soweit sie eine Variation bedeutet, kann man sie nicht erklären als schon in der Vergangenheit existierend. Sie ist auf alle Fälle eine Schöpfung aus dem Nichts, mag man sie als sinnvolle oder zufällige Schöpfung ansehen. Daran wird auch nichts geändert, wenn man an sich Tausende oder Millionen von Anlagen annimmt und nur eine durch mechanische Ursachen zur Entwicklung kommen läßt. Daß die Anlagen da sind, wäre wieder Wille des Lebens oder der lebendigen Natur. Erklären kann man die Abweichung niemals, weil sie nur eine „andere" immanente Determination voraussetzt, nicht aber einen mechanischen Eingriff in die identische immanente Determination bedeutet. Ein mechanischer Eingriff in das Keimplasma hat die gleiche logische Bedeutung wie bei dem schon etwas mehr entwickelten Organismus. Der Kampf gegen die Vererbung erworbener Eigenschaften ist, soweit er berechtigt ist, ein Kampf gegen den Mechanismus in der Biologie. Sonst wäre es auch gar nicht möglich, „logische" Einwände gegen sie zu erheben. Mechanische Umgestaltungen sind nicht vererbbar, sondern nur immanente Determinierungen.

In dem Begriff der Variation steckt schon das Aufgeben des mechanistischen Prinzips. Jede Variation ist eine historische Tat und kein mechanisches Geschehen. Deswegen

müssen wir von der Tat des Lebenswillens ausgehen. Ich behaupte nicht, daß damit etwas erklärt ist, sondern gerade das Gegenteil. Es gäbe aber eben überhaupt nur etwas zu erklären, wenn wir von der Kausalität ausgehen würden und nicht von der historischen Vernunft. Weil die Variation eine historische Tatsache ist, deswegen können wir das Spätere als Wiederholung erkennen, wodurch wir wieder einen Gegensatz zum Mechanismus behaupten. Die Vererbung leugnet gerade das mechanistische Prinzip. Wir verstehen etwas als Wiederholung in dem Zeitsystem „Leben" und erklären es nicht durch eine Wiederholung im zeitlosen Raum, durch ein Naturgesetz. Die Tatsache der Vererbung selbst aber als ein Naturgesetz anzusehen, hat überhaupt keinen Sinn. Nur das völlig kritiklose Denken kann hier ein dem Gravitationsgesetz logisch entsprechendes, entdecktes Naturgesetz behaupten. Es ist dies nur dem zu vergleichen, daß man das Assoziationsgesetz als ein Naturgesetz angesehen hat. Man hat überhaupt kein Gesetz entdeckt. Daß Menschen aus Menschen entstehen, wußte man auch schon vor Darwin. Diesen Vorgang hat man durch kein Gesetz erklärt. Man hat keine Ursachen gefunden, sondern ihm nur einen Namen gegeben: Vererbung. Es ist überhaupt nicht ersichtlich, was man eigentlich unter dem „Gesetz" der Vererbung versteht. Tatsächlich hat die Vererbung nur einen methodischen Sinn, nämlich den, daß die monistische oder mechanistische Problemstellung von vornherein ausgeschaltet wird. Man hält das Geschehen nicht für bedingt durch die zeitlosen Naturgesetze, die für jede verschiedene Bildung übrigens verschieden sein müßten, sondern nur für bestimmt als historische Wiederholung. Die Anpassung ist uns als Geschichte verständlich. Die Variation, die das Leben, nicht der Mechanismus zustande gebracht hat, lebt weiter und pflanzt sich fort. Kein mechanistischer Einfluß kommt für die Entwicklungstheorie in Betracht, vielmehr nur die immanente Determinierung. Aus dem Experiment

mit der Maus hätte man schließen müssen auf den Gegensatz von Leben und Mechanismus. Dies Problem versteckt sich in der Frage nach der Vererbung erworbener Eigenschaften. Was in seiner jetzigen Existenz nur historisch, als Vererbung, begründbar ist, kann auch in seinem Ursprung nur historisch, immanent oder spontan, und nicht mechanistisch begründet werden, denn es existiert für das Denken überhaupt nicht mehr im Raum des Mechanismus. Darwins große Tat ist es gewesen, daß er den Willen zum Leben zum Prinzip der Geschichte erhob. Aber schon der „Wille" hätte genügt. Der Wille zum Leben ist ein Pleonasmus. Wer nicht gut ausgerüstet ist zum Kampf, unterliegt und stirbt, ohne Nachkommen zu hinterlassen, weil er nicht zur Fortpflanzung kam. Das letztere berührt die Psychologie der Liebe. Darwin hat in dieser Hinsicht die Geschichte verständlich gemacht aus einer unendlichen Anzahl von Geschichten, von Liebesromanen, die sich ungefähr so gleich sind wie ein Liebesroman in der modernen Literatur dem andern, durch glückliche und unglückliche Liebe, Vergewaltigung, Duelle, Tod etc. Von Ursachen ist im Darwinismus nichts zu sehen. Sein Prinzip ist, daß „die Geschichte" zu verstehen ist aus den Geschichten, die passiert sind. Diese selbst kann er so wenig erklären wie ein anderer. Sonst wären es keine Geschichten, sondern zeitlose Vorgänge wie die Gravitation. Vielleicht ist es öfter vorgekommen, daß der geschlechtliche Akt eine Vergewaltigung war, vielleicht auch öfter, daß das Weibchen sich selbst nach dem Männchen sehnte, das Heldentaten verrichtet hatte. Immer handelt es sich um historische Tatsachen, die durch kein zeitloses Gesetz erklärt werden können. Darwins Geschichte beruht genau so auf Zweckhandlungen und Wille wie jede Geschichte. Sein Verdienst ist gerade, daß er die eigene Tat des Individuums entscheiden läßt und sie weder durch einen außerhalb liegenden Zweck noch durch eine außerhalb liegende Ursache mechanistisch erklären will. Er fußt absolut auf dem Dualismus des Lebens und des Todes, von

Zweck und Ursache, Geschichte und Mechanismus, wenn man sagen will — Geist und Materie. Denn das Wort Geist kann empirisch nur eine andere Bezeichnung für den handelnden Organismus sein.

Wenn der Monist sich auf Darwin beruft, so weiß er nicht, was er tut. Als Naturforscher ist das auch nicht seine Pflicht. Die Philosophie aber ist nur die Erkenntnis dessen, was man tut. Die Fragen nach Monismus und Dualismus sind philosophische Probleme, zu denen man nur Stellung nehmen sollte, wenn man überhaupt weiß, was Philosophie ist. Der Philosoph weist nach, daß die Erkenntnis zweierlei „tut", nämlich historisch und mechanistisch die Welt formt oder erkennt, daß beides unüberbrückbare Gegensätze sind. Daraus folgt, daß es zwei Realitäten gibt — die Entwicklung des einen Lebens in der Zeit und die Veränderung der einen zeitlosen Substanz. Nach dieser Trennung kann man mit dem Monismus keinen vernünftigen Sinn mehr verbinden außer dem, daß alles in Zeit und Raum sich abspielt, so daß es möglich ist, alles entweder im Raum zu denken, wobei man das Leben nicht erkennt, oder alles in der Zeit, wobei man die Mythologie an die Stelle der Naturwissenschaft setzt. Ein religiöses Dogma kann das philosophische Problem des Monismus überhaupt nicht berühren. Ebensowenig war von einem Wertdualismus die Rede. Es ist eine müßige Frage, ob man den Organismus, den Geist, höher zu bewerten hat als die Materie, denn eine kritische Bewertung kann sich nur auf die Taten des Geistes beziehen.

Wir bestimmen die Tat durch das, was im erlebten Raum und nicht im Raum der Naturwissenschaft eintritt. Wir bemühen uns die Veränderung historisch zu begreifen. Dies gelingt uns aber nicht, wenn wir die Zukunft denken als das, was von der Wirklichkeit aus nach der Kausalität sein muß, sondern nur, wenn wir sie als das denken, was sein soll. Nur durch die Kategorie des Sollens wird die Zeit historisch erkennbar. Wir suchen nach einem Zusammenhang der Lebens-

phänomene. Wir kennen aber keine Realität, die sich nach zeitlosen Gesetzen verändert, so daß die Zeit erklärt ist durch das, was sein muss, weil es ist. Historisch geschieht etwas, aber da wir nichts haben, woraus es als notwendig folgt, müssen wir den Grund des Geschehens, wenn wir ihn überhaupt erkennen wollen, in ihm selbst sehen. Wir verstehen die Realität der Zeit dadurch, daß der historische Moment sein soll. Eine andere Möglichkeit ist ausgeschlossen. Diese Determinierung nennen wir Wille. Jeder historische Moment ist in Wahrheit „causa sui" und nicht Folge von Ursachen. Dies kann gar nicht anders sein, wenn wir die Zeit als Realität annehmen.

Auch der Naturwissenschaftler nimmt eine „causa sui" an, nämlich in dem letzten Gesetz, das er findet, und in dem Begriff der Bewegung. Nehmen wir einmal an, daß das Gravitationsgesetz das allerletzte, also zeitlose Gesetz ist, das die Wirklichkeit ausmacht. Wir erkennen damit die Realität, aber wir können sie selbst nicht erklären. Wir erklären vielmehr die historische Veränderung innerhalb der Zeit. Die Realität selbst erklären, hieße die Welt aus dem Nichts erklären. Nun ist die Realität des Psychologen nur die Zeit und nicht der Raum. Betrachten wir das Leben Goethes, so ist dieses System der reale Gegenstand, den wir erkennen wollen. Wir können nur Gleichheiten innerhalb dieses Systems feststellen, wie der Naturwissenschaftler solche im Raum feststellt. Wie aber der Naturwissenschaftler nicht die Realität der Substanz erklären, sondern nur erkennen kann, so kann auch der Psychologe die Realität wohl durch Allgemeinheiten erkennen, aber nicht aus dem Nichts heraus erklären. Das ganze Leben von Goethe existiert in diesem Sinne als gegebener Gegenstand, wie der Raum oder die Wirklichkeit gegeben ist. Andererseits aber ist das Leben eine Folge von Momenten und nicht ein jeden Moment existierender Gegenstand wie der Raum. Da beide Auffassungsweisen berechtigt sind, so entsteht ein Dilemma, aus dem es keinen Ausweg gibt, wenn man die Zeit nicht

als eine causa sui ansieht oder, was dasselbe besagt, nicht durch den Willen bestimmt.

Es ist schlechterdings unmöglich, nach einer Ursache der Gravitation zu fragen, falls sie wirklich das letzte Gesetz ist, bis zu dem die Erkenntnis gedrungen ist. Die Realität ist immer der Grenzbegriff unserer Erfahrung. Irgendwo hört die Frage nach dem Grund auf, nämlich da, wo die Realität anfängt. Wir können nur die Welt erkennen und nicht aus dem Nichts heraus begreifen. Infolgedessen müssen wir sagen, daß die Welt selbst für unser Denken causa sui ist. Wir lösen damit nicht das Rätsel, wir sagen nur, daß die Grenze unserer Erfahrung immer ein Rätsel ist. Ist die Gravitation eine momentane Grenze unserer Erfahrung, so können wir keinen Grund für sie erkennen. Sie ist also causa sui. Wollen wir diese letzte Tatsache aber subjektiv noch erkennen, so können wir dies interessanterweise nicht anders als durch den Willen. Es ist dies keine naturwissenschaftliche Erkenntnis mehr. Wir können aber die Grenze der Realität nicht mehr anders bestimmen, als daß wir uns sagen: die Masse „will“ anziehen, das „soll“ so sein. Damit freilich ist das Problem erledigt, aber weder naturwissenschaftlich noch psychologisch gelöst.

Wenn aber der Historiker die Zeit als Realität auffaßt, so muß sich bei ihm ganz das gleiche zeigen. Jede Realität ist causa sui. Für den Naturwissenschaftler ist diese Realität der Raum. Darum kann er durch seine Theorie den Zeitmoment erklären. Für ihn ist die Wiederholung in der Zeit erklärt, weil er sie als Wiederholung im zeitlosen Raum denkt. Hätte er aber gefunden, was sich dort überall abspielt, d. h. eine Theorie, die alles erklärt, so ist diese seine Realität, seine causa sui. Für den Psychologen existiert aber kein Raum, durch den er die Wiederholung in der Zeit erklären könnte. Er kann nur sagen, was sich wiederholt. Da wir aber dazu gedrängt werden, diese Wiederholung der Zeit selbst zu erklären, so können wir

nur dasselbe tun wie der Naturwissenschaftler, nämlich die Realität als causa sui ansehen, als bestimmt durch das Seinsollen, wo wir es nicht mehr auf ein anderes Sein zurückführen können, oder, was dasselbe besagt, bestimmt durch den Willen.

Zu Ende gedacht ergibt das folgendes metaphysisches Resultat: Die Welt, historisch gedacht, können wir nicht anders bestimmen als durch die Tat des Ich. Dies ist nur der Ausdruck dafür, daß wir die Existenz der Welt nicht erklären können. Es ginge, wenn wir die historische Folge des Bewußtseins erklären könnten, denn diese ist nichts weiter als die historische Reihe der data der Sinnlichkeit, die Zeitfolge der Empfindungen oder Weltbestimmtheiten. Der Naturwissenschaftler erklärt die historische Reihe dadurch, daß er sie nicht historisch, sondern im Raum denkt. Aber er stößt dabei auch auf eine Grenze. Könnte er sie erklären, so hätte er die Welt erklärt, dadurch aber auch die historische Reihe des Bewußtseins. Diese Annahme ist aber auch von ihm aus eine Absurdität. Auch er endet mit der Weisheit, daß die Masse anzieht — vorausgesetzt, daß dies die Grenze seiner Erfahrung wäre —, daß das Geschehen eine causa sui ist. Er konstruiert eine farblose, tonlose Welt, um die farbige und tönende zu erklären. Diese farbige Welt ist nichts anderes als die historische, die Reihe der Bewußtseinsinhalte. Er endet bei der Erklärung der Zeitreihe, in der der Raum selbst etwas Erlebtes und kein mathematisches Medium ist, genau so bei der Tat der Masse, wie der Philosoph, wenn er die farbige und tönende Welt denkt, bei der Tat des Ich landet. Der eine nimmt den Raum als Realität, der andere die Zeit. Beide können die Existenz nicht erklären, sondern sie nur in der Kategorie denken, die als letzte des Denkens existiert — als Tat. Ob ich die Welt als Zeit oder Raum denken will, steht mir frei. Beide Male kann ich ihre Existenz nicht erklären. Wirklich „metaphysisch“ dabei ist aber nur jenes „eine“ Ich, als dessen Inhalt ich die Welt

historisch denke. Denn empirisch gibt es nur die Iche, die Organismen oder Monaden. Dies „eine“ Ich ist die Idee der „einen“ historischen Welt, die das Korrelat zu dem „einen“ Raum bildet, den der Naturwissenschaftler konstruiert. Wie er die eine Welt als Gegenstand des „Ich überhaupt“ denkt, so können wir diese eine Welt historich auch nicht anders denken als durch die Beziehung zu diesem einen Ich. Nun wird die Verbindung von Raum und Zeit in dem Problem der Wahrnehmung klar. Rein historisch ist die Welt die Tat jenes metaphysischen transzendenten „einen“ Ich. Den Inhalt der einzelnen Monade aber erkenne ich nicht mehr als ihre Tat, wenn sie als die Tat „des Ich“ erkannt worden ist. Dies wird sie, wenn sie der Naturwissenschaftler in dem „einen“ Raum erklärt hat, der das Korrelat dieses Ich ist. Dann nenne ich den Inhalt eine Wahrnehmung. Alles das, was nicht in diesem einen Raume denkbar ist, ist nicht die Tat jenes transzendenten Ichs, sondern die Tat der individuellen Monade, die an sich ebenso unerklärbar ist wie die Welt überhaupt, denke ich sie als Zeit oder Raum. Historisch ist die Welt eine Reihe von Taten und räumlich gleichfalls. Wo die historische Welt mit der Raumwelt zusammentrifft, da sprechen wir von „Wahr“nehmung, nicht mehr von meiner Tat, sondern von Wahrheit und Wirklichkeit. Tat aber bleibt es, nämlich entweder Tat jenes transzendenten Ich, als die ich die Welt historisch denke, oder Tat der Masse, als die ich die Welt räumlich denke. Alles ist nur ein Ausdruck dafür, daß sich die Welt nicht aus dem Nichts heraus erklären läßt. Sie selbst kann nicht anders als als causa sui, als Tat oder als Sollen gedacht werden. Tat ist ein Synonym für unerklärbare Existenz. Nur psychologisch wäre sie zu begreifen. Wüßte ich, was die Masse will oder bezweckt, wenn sie sich bewegt, so würde ich die Welt begreifen, wenn auch nicht erklären. Wüßte ich, was das transzendente Ich will, würde ich sie von der andern Seite her begreifen. In beiden Fällen würde die Philosophie

mythologisch. Hier hört Fichte auf kontrollierbar zu sein, wenn er die historische Welt auch nur formal bestimmt durch den Willen des Ich nach eigner Beschränkung. Es ist weder wahr noch falsch, nur unkontrollierbar für die empirische Erkenntnis. Von dem einzelnen historischen begrenzten Subjekt aus ist aber die Tat durch den Willen erkennbar, wenn auch nicht im Raum erklärbar. Sie bleibt causa sui. Aber hier erkenne ich die causa als Zweck für das Subjekt. Wir setzen ein begrenztes Subjekt voraus, eine Individualität. Ihr Wille ist der Grenzbegriff der psychologischen Erkenntnis. Durch das, was gewollt ist, ist die Tat verstanden, aber ihre Existenz nicht erklärt. Sonst wäre sie keine Tat.

Es kommt hier alles auf die eine Erkenntnis an, daß der Begriff des Willens nur mit dem der Kausalität selbst vergleichbar ist. Darin liegt die Lösung des psychischen Kausalitätsproblems eingeschlossen wie die Kritik an allen mythologisierenden und verräumlichenden Theorien des Willens. Der Sexualtrieb ist nichts, was im Bewußtsein oder im Unterbewußtsein existiert, sondern wir erkennen aus der allgemeinen Beziehung die einzelne Handlung. Diese Beziehung ist mit dem Naturgesetz vergleichbar. Die spezielle Willenstendenz ist das Gesetz in dem Individualsystem. Der Sexualtrieb ist genau so wenig ein Element, wie das Gravitationsgesetz ein Element ist. Das Geschehen im Raum erkennen wir durch die Kausalität. Diese aber ist nicht selbst ein Geschehen im Raum. Sie zwingt auch nicht das Gravitationsgesetz jetzt wirksam zu sein. Ebensowenig ist das Gravitationsgesetz etwas, was im Raum existiert und die Masse zwingt anzuziehen. Die ganze Verworrenheit unserer Psychologie stammt nur daher, daß man niemals das Problem des Willens erkenntniskritisch faßt. Was jeder vernünftige Mensch in der Naturwissenschaft für lächerlichen Unsinn halten würde, nämlich daß die Kausalität oder das Gravitationsgesetz neben der Masse im Raum sitzt und das Geschehen lenkt, das hält man in der Psychologie

für selbstverständlich. Man muß aber noch geistige Beweglichkeit haben, um aus dem Netz des Raumdenkens in der Psychologie herauskommen zu können.

Der tragischste Fehler unserer Psychologie ist es gewesen, daß sie bei ihrer Auflösung des Bewußtseins in Elemente noch eine Realität des Willens angenommen hat. Die theoretisch konsequente kausale Psychologie hat dies wenigstens eingesehen, sich aber damit in praxi ein für allemal die Möglichkeit genommen, konsequent zu sein. Wenn man eine erklärende kausale Psychologie annimmt, so kann es in ihr unmöglich einen Willen geben. Es ist der plumpste Fehler, wenn man nach einer Existenz des Willens „im“ Bewußtsein sucht, womöglich durch Selbstbeobachtung. Es läßt sich das überhaupt nur dem vergleichen, daß ein besonders empiristischer Naturforscher durch ein ganz vervollkommnetes Mikroskop die Anwesenheit oder Abwesenheit der Kausalität im Raum entdecken und sehen wollte. Beides ist logisch absolut gleichbedeutend. Der Wille ist weder ein Element noch 3 oder 20, weder ein momentanes noch ein dauerndes Element, weder ein momentaner Komplex noch eine Zeitreihe von Elementen. Der Wille existiert überhaupt nicht „im“ Bewußtsein, genau so wenig, wie die Kausalität neben der Masse im Raum existiert. Es wäre von der kausalen Psychologie ebenso sinnvoll zu behaupten, daß die Kausalität im Bewußtsein neben andern Elementen sitzt und die Folge bewirkt, wie daß der Wille im Bewußtsein sitzt. Am allerwenigsten aber ist der Wille ein Mensch im Menschen, der in einen anderen Raum gestoßen wird und womöglich verkleidet wieder erscheint. Auf diese neueste Errungenschaft des psychologischen Raumdenkens komme ich noch zurück. Die ganze Theorie des Unbewußten, des Symbols etc. stürzt zusammen, wenn man die Raumbilder nicht mehr als Bilder nimmt, sondern nach einer Wesenhaftigkeit sucht, die hinter dem Worte liegt. Daß ein Wille in verkappter Gestalt aus dem

Unterbewußtsein ins Oberbewußtsein tritt, wird man wohl selbst nur als Bild der Sprache ansehen. Es ist ganz charakteristisch für unsere Psychologie, daß man sich darüber streitet, ob es ein besonderes Element Nichtwollen oder nur ein Wollen des Nichtseins gibt. Von der Elementarspychologie und der Selbstbeobachtung aus wäre dies nicht zu entscheiden. Geht man aber davon aus, daß man überhaupt nicht die objektive Existenz qualitativer Elemente im Bewußtseinsraum feststellen kann, sondern nur das Subjekt in seinem Verhältnis zur Umwelt beschreiben kann, so gibt es keinen Streit. Wie ich nämlich sprachlich die Stellung schildere, ist ganz belanglos. Die subjektive Stellung des Subjekts zur Umwelt allein ist das Wesentliche, was mir die Handlung verständlich macht. Wollen ist das, was der naive, von keiner Theorie angekränkelte Mensch darunter versteht, nämlich eine mehr oder minder konstante wertende Stellung des handelnden Subjekts zu der Welt. In einem Trinker existiert der Wille zu trinken genau so, wie in der Masse die Gravitation sitzt. Existieren tun alle seine Bewegungen, die ich als Handlungen in der Zeit auffasse, und deren Existenz ich allein dadurch erkenne, daß ich den historischen Moment des Endes als Zweck des Individuums auffasse. Genau so existieren im Raum Bewegungen, die ich nicht objektiv erkennen könnte, wenn ich sie nicht als Folge der unmittelbaren Vergangenheit auffassen würde. Der Kausalität im Raum entspricht der Wille des Subjekts in der Zeit. Wollte man sich begnügen, eine Handlung durch den Willen zu erklären, so würde das nicht viel mehr heißen, als mit den physikalischen Untersuchungen aufzuhören, weil sie durch die Kausalität erklärt werden können. Der Wille ist nur das Prinzip der Erkenntnis. Welcher Wille oder welches Gesetz den Einzelfall, die Handlung oder das Geschehen verständlich macht, das ist die Frage. Mit dem speziellen Willen gibt man aber keine existierenden Ursachen an, sondern höchstens ein Gesetz des

Individualsystems, wenn man dieses Wort anwenden will. Den Willen selbst in die Kette der Kausalität einzuschalten, hat genau so viel Sinn, wie das Gravitationsgesetz als Faktor des Geschehens anzusehen. In dem Schwimmer existiert keine Ursache: „Wille über Wasser zu bleiben", die seine Bewegungen im Raum bestimmt. Dieser Wille existiert für ihn genau so wie der, seine Schularbeiten zu machen, sein Examen zu bestehen, ein anständiger Mensch zu bleiben etc. etc. Er existiert als eine Bestimmtheit des historischen Subjekts, das in der Zeit existiert. Ein chemisches Element A hat zu dem Element B eine bestimmte Beziehung und zu C eine andere. Wenn es mit B in Berührung gelangt, so kann ich das eintretende Faktum nicht aus seiner Beziehung zu C erklären. Solange A existiert, existiert aber auch diese Beziehung. Genau so ist es mit dem Willen. Ein Wille taucht nicht im Bewußtsein auf, ebensowenig wie die Schwerkraft in der Masse auftaucht. Er existiert als Bestimmtheit des Subjekts, wenn ich die momentane Handlung aus ihm verstehe, genau so wie die andern Tendenzen, die für die momentane Handlung nicht in Betracht kommen. Es wäre plumpes Raumdenken, wenn man den einen Willen im Bewußtsein, die andern im Unbewußtsein existierend annehmen wollte. Das Unbewußte ist in diesem Sinne in Wahrheit nur eine Übertragung des Raumdenkens auf die Psychologie, eine völlig materialistische Theorie, eine plumpe Erklärung, die gerade nicht zu den Tiefen des Lebens gelangt.

Mit dieser Verräumlichung des Bewußtseins hängt aufs engste der rationalistische Fehler der Willenspsychologie zusammen, daß nämlich nur die „Vornahme" als Wille angesehen wird oder erklärbar erscheint. Man darf nicht das Psychische in zwei Räume teilen, das Bewußtsein und das Unbewußte oder Ober- und Unterbewußtsein, aber man muß beschreibend das Gewußte von dem Ungewußten trennen. Dieser Unterschied ist aber nur anzuerkennen, wenn man das alte Märchen von dem Bewußtseinsraum,

den psychischen Elementen oder Dingen, zu denen auch der Wille gehört, der Selbstbeobachtung oder endopsychischen Wahrnehmung aufgibt, kurz alle Raumtheorien zur Erklärung von etwas, was nur dadurch überhaupt etwas ist, daß es nicht räumlich gedacht werden kann. Wogegen ich kämpfe, das ist der Rationalismus als psychologische Theorie, und diese Theorie des Unbewußten ist nur eine versteckte, vielleicht aber auch verstärkte Form des Rationalismus.

Dadurch, daß man den Willen als einen psychischen Gegenstand und nicht als eine Beziehung oder ein Gesetz des Subjekts auffaßt, ist man gezwungen, auch den Gegenstand des Willens im Bewußtsein existieren zu lassen. Dann wird allerdings das unbewußte Handeln zu einer Unmöglichkeit, zu einem psychologischen Nonsens. Wir sind gewohnt, wir sind aber auch gezwungen, jedes Handeln durch einen Willen zu interpretieren. Dies ist die einzige Möglichkeit, die historische Wirklichkeit zu begreifen oder zu verstehen. Es ist aber ganz unmöglich, die Wirklichkeit zu erklären, dadurch daß man irgendwo eine existierende Ursache, Willen, annimmt, die der Handlung vorhergeht und sie bewirkt. Wir bezeichnen mit dem Willen die Beziehung des Subjekts zur Welt und gar nicht einen Moment, in dem der Beziehungsgegenstand im Bewußtsein in irgend einer Form erlebt wird. Es ist plumpes Raumdenken, wenn man meint, daß ein solcher Wille im Bewußtsein existiert. Bewußtsein kann kritisch oder berechtigt hier nur besagen, daß das Subjekt den Willen weiß. Dieses Wissen oder dieses Bewußtsein von sich selbst ist aber für uns keine notwendige Bedingung, um die Handlung zu verstehen. Die Handlung kann auch unbewußt geschehen oder, wie man vielleicht besser sagen würde: ungewußt. Nicht alles, was geschieht, brauchen wir zu erkennen. Hier haben wir es mit dem Spezialfall zu tun, daß historisch an uns selbst etwas geschieht, was wir nicht wissen. Unsere rationalistische Psychologie kann das nicht zugeben, weil sie das Psychische für einen Raum hält, in dem

etwas da ist oder nicht da ist. Im Bewußtsein ist aber als Inhalt nur die Raumwelt und nichts anderes, bei einer Handlung also etwa die Körperempfindungen, die unmittelbar wieder vergessen werden können, so daß sie im nächsten Moment schon nicht mehr bewußt sind. Darauf komme ich bei der Erörterung des Gedächtnisses zurück. Wir verstehen die Handlung aus dem Wollen eines Ziels. Wir haben aber damit keine im psychischen Raum existiernde Ursache entdeckt, die eine Bewegung im „räumlichen" Raum ins Werk setzt. Es kommt nicht darauf an, ob man sich das Bewußtsein als Raum vorstellt, was wohl niemand tun wird, sondern ob man es wissenschaftlich als Raum denkt. Das tut heute die gesamte Psychologie, und dadurch ist der Rationalismus unvermeidlich. Da das Bewußtsein ein Wissen ist, so wäre die Konsequenz die: Wenn eine Handlung nur dann von dem Willen bestimmt ist, wenn er im Bewußtsein existiert, so ist eine Handlung nur möglich, wenn das Subjekt das Gewollte weiß. Es gibt nur durch das Wissen bedingte Zweckhandlungen. Diesem Widersinn des Rationalismus entgeht man aber nicht dadurch, daß man den Willen ins Unterbewußtsein verlegt. Diese Theorie ist nur eine versteckte Form des Rationalismus. Sie beruht nur auf einem andern Namen. Im Prinzip hat sich gar nichts geändert. Man hat das Raumdenken nur noch mehr betont, und in ihm steckt allein der ganze Fehler. Ob man den Willen im Ober- oder Unterbewußtsein als existierende Ursache annimmt, ist gleichgültig. Daß man ihn überhaupt als psychischen Gegenstand ansieht, ist das Verkehrte; daß man die Beziehung des Wissens und Nichtwissens als eine Raumbeziehung auffaßt, ist das absurde. Das Nichtgewußte existiert nicht in einem Nebenraum des Gewußten oder des Bewußtseins. Daß man das Wollen des Ziels als Gegenstand im psychischen Raum ansieht, das ist der Fehler des Rationalismus. Wie man den Raum nennt, ob man ihn in zwei Räume teilt, tut nichts zur Sache. Der Organismus handelt, auch ohne daß er sein

Wollen und das Ziel weiß, ohne daß sie ihm bewußt sind. Sein Wollen ist von ihm ungewußt oder unbewußt. Darum existiert es aber trotzdem als Bestimmtheit, die wir als Betrachter erkennen, die er aber nicht zu wissen braucht. Wenn das, was wirklich werden soll, schon vorher im Bewußtsein als Vorstellung existieren muß, so wüßte ich nicht, wie man etwa die Frage als Willenshandlung kann gelten lassen. Wenn ich etwas wissen will, so kann ich es eben nicht jetzt schon als Vorstellung erleben, sonst würde ich kaum noch fragen. Trotzdem wird wohl jeder zugeben, daß man die Frage als Willen verstehen muß. Vielleicht nimmt man einen Wissenswillen, einen Erkenntnistrieb im Bewußtsein dabei an. Gewiß verstehe ich die einzelne Frage aus dieser allgemeinen Willenstendenz. Aber man stellt doch damit nicht fest, was im Bewußtsein ist, man charakterisiert nur das Subjekt. In jedem Moment existiert der Selbsterhaltungstrieb als Bestimmtheit. Allein, wenn man eine Handlung psychologisch dadurch erklärt, daß der Wille und das Ziel im Bewußtsein ist, so muß man doch etwas anderes darunter verstehen als diesen Trieb. Man wird doch nicht behaupten wollen, daß in dem Schwimmer neben dem Willen, über Wasser zu bleiben, noch der Selbsterhaltungstrieb existiert und außerdem noch der Wille zu den einzelnen Bewegungen. Wir verstehen die Bewegungen aus dem Willen über Wasser zu bleiben, und diesen Willen wieder aus dem allgemeinen Lebenswillen. Diese Beziehungen existieren für unsere Erkenntnis. Sie sind aber nicht in ein Raumverhältnis umzudeuten, etwa daß der Selbsterhaltungstrieb in einer speziellen Gestalt erscheint, wenn man dabei aus dem Bild Wahrheit macht. Ich behaupte, daß kein Wille in einer andern Form existiert als der Selbsterhaltungstrieb, nämlich nur als eine Bestimmtheit, aus der wir die Handlung verstehen. Dieser Wille existiert nicht im Bewußtsein. Es kann uns aber bewußt werden, daß wir um unser Leben kämpfen. Es ist ein Irrtum des Rationalis-

mus, daß das, was wir wollen, immer im Ober- oder im Unterbewußtsein als Vorstellung existieren muß, als ob die Handlung als Geschehen dadurch allein erklärbar ist. Wir verstehen sie aus dem Willen, ob sie gewußt oder ungewußt geschieht. Geschieht sie gewußt, so heißt das nur, daß sich das Subjekt selbst erkennt oder weiß. Diese Erkenntnis aber erklärt uns das Geschehen nicht. Weiß das Subjekt sein Wollen und sein Ziel, so sprechen wir von „Vornahme". Nur deshalb, weil man die Handlung in diesem Falle nicht für rätselhaft, sondern für erklärt hält, wird der Instinkt absolut rätselhaft. Die vorgenommene Handlung ist aber als Vorgang oder Geschehen im Raum nicht im mindesten verständlicher als der Instinkt oder Trieb. Der Unterschied liegt nur darin, daß sie von dem Subjekt selbst erkannt wird. Das Leben aber läuft zum allergrößten Teil eben unerkannt oder ungewußt ab. Deshalb wird es aber noch nicht mechanisch bedingt. Es bleibt durch den Willen bestimmt, d. h. durch ihn verständlich und nicht durch zeitlose Gesetze erklärbar. Es ist selbstverständlich, daß die Erkenntnis das Handeln beeinflußt. Das Willensleben selber ist uns oft nur aus dem eigenen Bewußtsein verständlich. Durch das Wissen ist erst eine bewußte Auswahl möglich. In diesem Sinne gibt es mehr oder minder bewußte Menschen, wie es mehr oder minder lebendige Menschen gibt. Damit ist aber sofort gesagt, daß dieses Bewußtsein etwas ganz anderes bedeutet als der vermeintliche Gegenstand der Psychologie. Die Biologie kennt auch keine Grade des Lebens. Dieses Bewußtsein verändert nicht das Prinzip des Willens. Es klingt nur rationalistisch, wenn ich sage, daß der Wille immer nur als Gegenstand der Erkenntnis existiert. Es soll damit nur betont werden, daß er kein Gegenstand im psychischen Raum ist. Das Gravitationsgesetz existiert wohl in der Welt. Aber wenn wir die Masse im Raum denken, so existiert das Gesetz nicht im Raum. Wir können auch hier nur von einer Existenz als Gegenstand der Erkenntnis

sprechen. Wenn ein Kind Schornsteinfeger oder Konditor werden will, so können wir nicht anders sagen, als daß das Selbstbewußtsein sich erkennend bestimmt. Wir werden vielleicht sagen, daß der Wille nur vorgestellt ist, wenn seine Wirklichkeit zum Verständnis der Handlung nicht unbedingt notwendig ist. Das Selbstbewußtsein ist nichts anderes als die psychologische Erkenntnis des eigenen Subjekts. Wenn ein Trinker versichert, daß er nicht mehr trinken will, so ist das ein psychologisches oder historisches Urteil. Im Moment, wo er es doch tut, hat es seine Gültigkeit verloren. Er wollte doch trinken. Seine Selbsterkenntnis war falsch, er hat sich über seine eigene Geschichte geirrt. Das Leben ist ein ewiger Wechsel von Bewußtseinsinhalten, Gefühlen und Handlungen; wir können dieses Leben nur durch die Willenstendenzen interpretieren. Sie sind die historischen Gesetze, durch die wir das Leben verstehen. Es ist nicht ganz richtig zu sagen, daß wir einen Willen „erleben". Wir „wissen" ihn, wie wir unser Ich wissen. Der Psychologe muß hier terminologisch wieder genauer sein als der Sprachgebrauch. Was wir an Qualitäten erleben, sind bestimmte Empfindungen und Gefühle. Das Subjekt braucht sich nicht selbst zu erkennen. Sein Wille ist ihm nicht bewußt, aber er existiert nicht im Unterbewußtsein. Das Gravitationsgesetz existierte auch vor Newton, aber es war nicht gewußt. Der Sexualtrieb existiert nicht im Unterbewußtsein, sondern er braucht nicht gewußt zu werden. Wir verstehen als Psychologen die Handlung aus ihm. Aber das Subjekt handelt nur, es braucht kein Sexualpsychologe zu sein. Der Sexual- oder Selbsterhaltungstrieb sind Gesetze des Individualsystems und keine psychischen Gegenstände. Als solche existieren sie im Menschen wie im Tiere. Die Handlung des Tieres können wir auch nur durch den Willen verstehen. Wir nennen ihn im Gegensatz zu dem gewußten oder bewußten Willen „Instinkt". Das Tier ist eine Monade ohne Selbstbewußtsein oder

Selbsterkenntnis. Psychologisch ist der Instinkt merkwürdiger als der Wille, weil wir seine Geschichte nicht kennen, woher dem Subjekt das Ziel bekannt ist, und woher es weiß, durch welche Mittel es erreicht wird. Aber der eigentliche Wille als Erkenntnisprinzip wird dadurch nicht berührt. Die Handlung als Geschehen wird durch das vorgestellte Ziel auch nicht erklärt. Wir interpretieren durch das Ziel die Handlung. Das müssen wir auch bei dem Instinkt tun. Wenn wir aber historisch den Willen verstehen wollen, so müssen wir aus der Erfahrung das Ziel verstehen. Wenn wir den Instinkt von dem Willen abtrennen, so drücken wir damit nur aus, daß wir das Ziel in vielen Fällen nicht aus den persönlichen Erfahrungen des Individuums verstehen. Damit berühren wir aber nur denselben Unterschied, der auch bei dem Verständnis der Körperformen des Organismus besteht. Wir müssen dort unterscheiden zwischen der selbsterworbenen Gestalt und der vererbten. Die Hand des Individuums ist mitgestaltet durch die persönliche Beschäftigung. Wir verstehen die Verschiedenheiten aus der Verschiedenheit der persönlichen Geschichte. Aber die Hand selbst verstehen wir nicht aus der persönlichen Geschichte, sondern aus der erweiterten Ahnen- oder Gattungsgeschichte. Soweit man überhaupt eine Frage an den Instinkt stellen kann, muß dies auch für ihn zutreffen. Es kann keine andere Problemstellung geben, sonst müssen wir uns einfach mit der Tat oder dem Willen der Natur begnügen. Suchen wir aber überhaupt nach einer Begründung, so kann sie nur in der Geschichte liegen.

Freilich ist es völlig falsch, von einem Gesetz der Vererbung zu sprechen, das uns ein Phänomen erklärt. Im Gegenteil sagen wir mit diesem Begriff nur, daß wir ein Phänomen nicht erklären können. Wir bemerken nur, daß es in der Vergangenheit schon einmal da war. Damit aber, daß wir auf die Wiederholung in der Zeit unsere Erkenntnis stützen, haben wir ihr die Idee „eines“

Systems zugrunde gelegt, das „des“ Lebens oder der „einen Zeit überhaupt“. Auch das, was wir unbewußtes Handeln oder Gewohnheit in unserm eigenen Individualsystem nennen, ist Vererbung in der Zeit. Wir erweitern aber die Zeitreihe über die Ahnen hinaus. Solange nicht eine eigene persönliche Anpassung nötig ist, kann das eigene Wissen oder die persönliche Erfahrung dem Individuum nichts nützen, sondern im Gegenteil dem Handeln nur im Wege stehen. Nur bei ausgesprochen individuellen Handlungen müssen wir die individuelle Geschichte des Subjekts zu Rate ziehen. Dasselbe wiederholt sich in der eigenen Geschichte. Wenn wir etwas als Gewohnheit verstehen, so ist damit gesagt, daß die Handlung historisch nicht aus einem individuellen Moment heraus zu verstehen ist. Die Handlung ist in diesem Sinne nicht individuell. Die Instinkthandlung ist nichts anderes als eine unindividuelle Handlung, die als Gewohnheit des Individuums oder der Gattung und nicht als persönlich momentane Anpassung zu verstehen ist. Als solche ist sie historisch-darwinistisch zu begreifen oder nicht zu begreifen, genau wie die Bildung der Körperformen. Auch hier gibt es individuelle Anpassungen, die nicht durch Vererbung zu verstehen sind. Wie die Biene aber überhaupt als Körper entstanden ist, wissen wir auch nicht. Man begnügt sich vielleicht damit zu sagen, daß diese Form darwinistisch zu erklären ist. Man bedenkt aber dabei nicht, daß dies genau so viel besagt, wie wenn wir uns mit der Behauptung oder Erkenntnis begnügen würden, daß die Natur durch die Kausalität erklärt ist. Man vergißt, daß der Darwinismus nur das Prinzip angibt, nach dem die Erklärung erfolgen könnte. Er sagt nicht mehr, als daß die Biene historisch und nicht mechanistisch begriffen werden muß. Wie sie entstanden ist, ist aber die — praktisch wohl unlösbare — Frage der Geschichte. Ebenso unlösbar ist die psychologisch-historische Frage nach der Entstehung ihrer Instinkte.

Jede Handlung des Lebendigen ist nur durch den Willen zu interpretieren. Bei dem Instinkt aber stoßen wir auf die Unmöglichkeit, das psychologische Ziel des Willens zu erkennen. Das übersieht man häufig. Wir wissen oft nicht, was der Organismus an der erreichten Wirklichkeit will. Es wäre nur natürlich, daß für einen vollkommeneren Geist unsere ganzen Handlungen, die eine Nahrungsaufnahme bezwecken, rätselhafte Instinkthandlungen bedeuten würden. Er würde die Handlung etwa beschreiben darnach, daß eine notwendige Menge Kalorien aufgenommen werden. Dieser Zweck existiert für das Individuum niemals. Wir können den Willen nacherleben, weil wir die Empfindung kennen, die für das Individuum das unmittelbare Ziel seiner Handlung ist. Bei der Instinkthandlung der Organismen brauchen wir dies nicht zu wissen. Ich glaube auch nicht, daß die Intuition uns das jemals wird verraten können. Es ist nicht gesagt, daß unser Empfindungsleben eine Gleichheit besitzt mit dem der Wespe. Wenn sie ihr Opfer lähmt und nicht tötet, so müssen wir dies prinzipiell durch ihren Willen begreifen. Daß sie aber das will, was wir eben angegeben haben, würde auf einer Stufe stehen damit, daß jemand behauptet, wir wollen mit der Atmungsbewegung dem Blute neuen Sauerstoff zuführen. Eine Anpassung bedeutet die Handlung der Wespe zweifellos. Durch welche psychologischen Momente sie bedingt ist, werden wir in diesem Falle niemals sagen können, weil die Welt dieser Monade eine ganz andere sein kann als die unsrige.

Wie gesagt, können wir uns nur deswegen so schwer entschließen, den Instinkt absolut als Willen anzusehen, weil wir gewohnt sind, die bewußte Vornahme allein für den Willen anzusehen. Aber das denkende Bewußtsein ist keine Bedingung des Wollens. Es liegt hier ebenso wie mit dem Wiedererkennen. Die gleiche Reaktion folgt auf die subjektiv gleichen Reize. Gegenüber der kausalen Objek-

tivität der Natur, in der das Salz niemals Zucker sein kann, wenn es ihm auch noch so ähnlich ist, müssen wir dies als ein Gleichhalten der Subjekte bezeichnen. Trotzdem aber wissen wir, daß die Gleichheit nicht erkannt ist, nicht im Urteil als Gegenstand gesetzt ist oder gesetzt zu sein braucht. Das erkennende Bewußtsein, das als subjektive Erkenntnis eben Selbstbewußtsein der Monade ist, erkennt nicht die Gleichheit, die für das Subjekt beim Handeln existiert. Genau so erkennt die Monade nicht den Zweck, aber sie handelt nach ihm. Das Erkennen ist nur dann eine notwendige Bedingung, wenn es sich um eine auch im Leben des Individuums selbst momentan individuelle Anpassung handelt, wo uns keine Gattungserfahrung, keine Gewohnheit etwas helfen kann. Sie ist dann eine selbsterworbene Handlung, wo wir den Zweck als Erlebnis mit der persönlichen Vergangenheit des Subjekts in einen historischen Zusammenhang bringen müssen. Daß er im Moment der Handlung als Vorstellung im Bewußtsein ist, daraus wird die Handlung als eintretendes Geschehen im Raum nicht besser verständlich. Aber im ganz individuellen Fall verstehen wir nichts ohne die Annahme, daß das persönliche Individuum denkend weiß, was entstehen wird. Wir verstehen dann die Entstehung des Zweckes, aber die Handlung selbst nicht besser als vorher. Das allermeiste in unserm Leben ist aber Gewohnheit. Die allerwenigsten Handlungen sind von uns gewußt, die allerwenigsten Zwecke durch Kombinationen persönlicher Erfahrungen entstanden.

Man würde mich mißverstehen, wenn man glaubte, daß ich das Gesagte für eine „Erklärung" der Instinkthandlung ansehe. In Wahrheit ist sie genau so unerklärbar wie die Entstehung irgend eines Organismus. Wir können in vielen Fällen die Zweckmäßigkeit einer Körperform erkennen. Wir haben mit Darwin anzunehmen, daß in ihr der Grund jedenfalls für die „heutige" Existenz liegt. Dasselbe können wir bei den Instinkthandlungen

erkennen. Beide Male ist damit nur das Prinzip der Erkenntnis angegeben. Die Geschichte von der Amöbe bis zur Biene kennen wir nicht, selbst wenn wir Milliarden von Zwischenformen kennen würden. Wenn wir die Biene nach Körper und Geist begreifen wollen, müßten wir aber die Geschichte aller Ahnen kennen, d. h. aller Organismen, die die Ahnenreihe der heutigen Biene bis zur Amöbe herauf bilden. Es ist dies aber auch schon deswegen eine Unmöglichkeit, weil wir gar nicht die Welt kennen, die die Biene erlebt. Wir kennen nicht die Qualitäten, die subjektiven Weltbestimmtheiten, die ihre historischen Erfahrungen ausmachen. Aber die Geschichte wäre die einzige Möglichkeit, den Bienenstaat zu verstehen. Der Wille ist die einzige Möglichkeit der Erkenntnis, wenn wir die Bewegungen nicht als Veränderungen der zeitlosen Substanz auffassen. Wo wir aber die Geschichte nicht kennen, können wir auch den spezifischen Willen nicht begreifen. Nur soweit eine Gleichheit der Welten der Monaden existiert, und soweit wir die Geschichte der einzelnen Individuen kennen, ist eine solche Erkenntnis möglich. Den Vorgang der Handlung im Raum aber verstehen wir dadurch, daß der Zweck vorher als Vorstellung erlebt wird, nicht besser. Das ist der Irrtum der rationalistischen Elementarpsychologie. Wir interpretieren, geben aber damit keine Reihe von Ursache und Wirkung wieder. Nur müssen wir manche Handlungen aus der Geschichte der persönlichen Erfahrungen, dem persönlichen Wissen verstehen. Das Allgemeine aber hat nicht die Bedeutung einer allgemeinen zeitlosen Gesetzmäßigkeit, sondern es ist begründet in der historischen Reihe des Lebens überhaupt. In dieser Erkenntnis liegt die Bedeutung des Darwinismus. Er hat im Gegensatz zu „der“ Natur das „eine“ System des Lebens begründet.

Was wir Vornahme nennen, ist nur psychologische Erkenntnis, deren Gegenstand wir selbst sind. Als Historiker erkennen wir, was wir wollen. Aber diese Selbsterkenntnis

— etwas anderes kann die Psychologie nicht sein — oder dieses Selbstbewußtsein — denn dieses ist ja nur ein anderer Name für die unmittelbare historisch-psychologische Erkenntnis — macht uns den Vorgang der Tat nicht im mindesten verständlicher. Selbst wenn ich eine deutliche Vorstellung habe von dem, was ich heute abend tun werde, bleibt die Bewegung im Raum genau so unerklärbar. Als Psychologe oder als Historiker weiß ich, was ich tun werde. Das neugeborene Kind ist noch kein Psychologe. Es weiß daher nicht, was es tut, sondern es tut nur. Der Mensch unterscheidet sich von anderen Wesen zunächst nur durch die Erkenntnis. Der Psychologe hat eben einen völlig falschen Begriff vom Bewußtsein. Das Leben des Organismus läuft ab. Der Mensch ist aber selbst auch nur ein Organismus wie die Amöbe. Was der Psychologe Bewußtsein nennt, ist nicht der Gegenstand der psychologischen Beobachtung, sondern ist schon psychologische Erkenntnis. Das erste Urteil des Kindes, das erste Meinen, worauf wir auf die bemerkte Gleichheit zweier Eindrücke schließen, ist historische Erkenntnis. Das Kind ist Psychologe geworden. Die Monade hat begonnen, ihre individuelle historische Welt zu erkennen. Diese Welt existiert aber auch so. Man kann wenigstens annehmen, daß die Amöbe lebt, ohne dazu verdammt zu sein, Psychologe zu werden. Ebenso leben unsere Psychologen, ohne immer Psychologen zu sein. Sonst würden sie wohl bald aussterben. Auch ihr Leben läuft wie das der Amöbe zum großen Teil ungewußt oder unerkannt ab. Der Fehler des Rationalismus besteht darin, daß er das Unerkannte verwechselt mit dem Nichtdaseienden. Noch viel unkritischer ist es aber, wenn man das Ungewußte in einen neuen Raum unter dem Bewußtsein verlegt, in das Unbewußte. Das sogenannte Oberbewußtsein ist nichts anderes als das Erkennen von sich selbst, seinen Wahrnehmungen und seinem Wollen, das dem Irrtum ausgesetzt sein kann. Es ist eine falsche Annahme des Rationalismus, daß meine Handlung für den Betrachter erst dadurch

erkennbar sein soll, daß ich sie selbst erkenne, selbst zum Gegenstand des erkennenden Urteils gemacht habe. Nichts anderes aber heißt es, wenn man die Vornahme einer Handlung für ihre Erklärung ansieht. Der Unterschied zwischen dem Tier und dem erwachsenen Menschen besteht nur darin, daß er erkennt. Wir erkennen das Tier und uns selbst. Wir erkennen unsere eigene Gleichsetzung und unsere Handlung. Aber die Erkenntnis der Handlung erklärt nicht ihre Existenz. Sie kann genau so existieren, ohne daß ich sie erkenne, oder daß sie überhaupt jemand erkennt. Die Handlung bleibt Handlung, ob ich sie selbst oder ein anderer zum Gegenstand des Wissens mache, d. h. die Handlung ist auch Handlung, wenn sie ungewußt ist. Zweifellos haben wir aber im Leben mehr zu tun, als uns in jedem Moment zu erkennen. Infolgedessen ist wohl das Allermeiste, was im Leben geschieht, ungewußt. Jede Vornahme ist ein voreiliges psychologisches Urteil über sich selbst, das erst die Zukunft bestätigen kann. Ebensowenig dürfen wir von vornherein annehmen, daß jeder sich selbst am besten erkennt. Der Betrachter der Handlung kann und muß sie so interpretieren, wie sie ihm am verständlichsten ist. Dabei kann es zu Konflikten zwischen dem Urteil des Handelnden und meinem Urteil über ihn kommen. Der Handelnde selbst kann nicht durch innere Wahrnehmung etwas sehen, was ein anderer nur hypothetisch annehmen kann. Der Wille existiert aber deswegen nicht im Unterbewußtsein; er hat genau so wenig oder genau so gut existiert, wie das Gravitationsgesetz existiert hat, bevor es Newton entdeckte. Niemand aber wird behaupten, daß es im Raum neben der Masse existierte und sie in Bewegung setzte. Ebensowenig hat mein Wille im Ober- oder Unterbewußtsein existiert, sondern nur als Prinzip der psychologischen Erkenntnis. Der Wille ist genau so eine Realität wie die Kausalität. Aber diese Realität ist erst darin begründet, daß beide notwendige Prinzipien des Denkens sind. Wahr-

genommen hat noch niemand die Kausalität. Darin gab Kant seinem Gegner Hume völlig recht. Leider sind unsere Psychologen keine Skeptiker, sondern unklare Dogmatiker, die gerade behaupten, daß man den Willen wahrnehmen kann. In Wirklichkeit kann man nichts anderes wahrnehmen als die data der Sinnlichkeit. Aber man erkennt die Welt durch die Kausalität und durch den Willen. Dadurch ist erst die Realität begründbar. In dem Begriff der Bewegung und dem letzten Gesetz der Naturwissenschaft hört die Kausalität auch für den Physiker auf. Aber es hat keinen Sinn mehr, dort von Willen zu sprechen, wo es keine historischen Subjekte von Dauer, keine Zukunft, sondern nur Ewigkeit gibt, wo wir nicht erkennen können, was als historische Wirklichkeit erreicht werden soll.

Der Satz, daß jede Handlung durch einen Willen verstanden werden muß, ist so viel oder nichtssagend wie der, daß jedes Naturgeschehen als Kausalität erklärt werden muß. Das Problem liegt nur in dem spezifischen Willen. Aber ich bezweifle, daß unsere Erkenntnis immer zum Ziel gelangen muß. Man kann sagen, die Natur handelt, aber wir können sie nicht immer erkennen, wie die Variation der Art schon eine Tat des Lebens ist, die wir als Tatsache wissen, ohne sie begründen zu können. Man irrt sich, wenn man meint, sie dadurch erklären zu können, daß man die unendliche Anzahl von Möglichkeiten hypothetisch in die Raumteile verlegt. Die psychologische Erkenntnis muß schon deswegen nicht zum Ziel gelangen, weil eine historische Vervollkommnung einer Wissenschaft hier unmöglich ist. Man versteht den einzelnen Fall oder man versteht ihn nicht. Es ist undenkbar, daß eine spätere Zeit ein Gesetz entdecken wird, das mir den Fall verständlicher macht, als er jetzt ist. In den Fällen, wo wir uns, wie man sagt, frei dünken, ohne es zu sein, wo wir eine von zwei Handlungen ausführen, ohne irgend einen Grund für die Entscheidung zu haben, liegt von unserm Standpunkt aus nur eine Unmöglichkeit

der Erkenntnis vor. Notwendig ist die Handlung nur durch den Willen. Wir wollen dieses Resultat, aber wir erkennen oft den Willen nicht, weil wir nicht erkennen, warum dieses Resultat mehr bedeutet als das andere. Der psychologische Scharfblick kann aber oft noch weiter kommen als der Laie. Er kann eine allgemeinere Willenstendenz entdecken, in die der einzelne Fall untergeordnet werden kann, wie der Naturwissenschaftler ein Gesetz durch ein allgemeineres erklärt. Darin besteht die psychologische Erkenntnis. Wir zeigten, daß die Bestimmung des Erlebten schon psychologisch-historische Erkenntnis ist. Denn man kann nur die Gleichheit zweier Erlebnisse in der Zeit bestimmen und keine objektiven psychischen Wesenhaftigkeiten, keine objektiven psychischen Elemente. Ganz das Gleiche zeigt sich bei der Bestimmung des Gewollten. Verstanden haben wir die Handlung durch die Erkenntnis des Zieles. Dieses Ziel ist aber nicht durch die Wahrnehmung gegeben, wenn wir auch einen Menschen handeln „sehen". Wir müssen erkennen, was an der Wirklichkeit gewollt ist. Wir sehen, daß jemand einen Tisch kauft. Wir sagen vielleicht, daß er einen Tisch kaufen wollte. Dieses Urteil kann genau so falsch sein, wie wenn ich daraufhin, daß ich zwei Töne unterscheide, behaupte, daß ein anderer zwei verschiedene Töne hört. Vielleicht wollte der Betreffende nur Holz kaufen. Wir müssen das Gewollte einer Allgemeinheit unterordnen, die in dem Individualsystem existiert. Was wir Anlage, Disposition, Tendenz nennen, entspricht also völlig dem Begriff. Es gibt ebensowenig einen Individualwillen für unsere Erkenntnis, wie es eine Individualvorstellung gibt. Das Problem des Allgemeinen ist für die Psychologie nur darum unlösbar geworden, weil sie nicht von dem historischen System, sondern von einem Raumsystem ausgeht. Das vermeintliche Element „Rot" oder „Grau" ist genau so gut eine Allgemeinvorstellung in dem Individualsystem wie alles andere. Die Aufgabe des Psychologen ist es, die Allgemeinheit zu erkennen,

die gewollt wird. Erst durch sie ist eine historische Erkenntnis möglich. Jede Bestimmung des Gewollten ist aber auch schon Erkenntnis des historischen Zusammenhangs, falls sie richtig ist. Denn es wird schon dadurch eine Gleichheit in dem Zeitsystem bestimmt. Aber dieses muß zugrunde gelegt werden, nicht das System des Betrachters, d. h. nicht seine Meinung über die Welt. Der Psychologe muß aber weiterhin die Zielallgemeinheit mit andern in Zusammenhang zu bringen suchen, indem er sie wiederum, natürlich von seiten des Subjekts selbst, unter größere Allgemeinheiten zusammenfaßt oder mindestens ihre Verwandtschaft erkennt. Dies ist in Wahrheit eine Aufgabe, und es gibt gute und schlechte, viel und wenig wissende Psychologen. Diese von der exakten Psychologie als unwissenschaftlich abgelehnte Fragestellung ist die einzige, die zu Recht besteht, wenn man überhaupt den Willen für die wissenschaftliche Betrachtungsweise zugibt. Er kann ebenso wie das Assoziationsgesetz nur ein Prinzip sein, nach dem die Erkenntnis erfolgt. Der Wille selbst ist nichts, was irgend etwas erklärt. Es muß erkannt werden, „was" gewollt ist, und der Zusammenhang zwischen diesen Zielen. Die Wissenschaft kann hier nicht die Erkenntnis der einen psychischen Welt vervollkommnen. Kein Lehrbuch der Psychologie kann etwas helfen. Nicht jeder sieht in zwei äußerlich verschiedenen Handlungen die innere Gleichheit, nämlich die der Willenstendenz. Nicht jeder sieht, wie sich in verschiedenen Handlungen des einen Individuums der gleiche Charakter zeigt oder die Willenstendenz, die wir Zeitstil nennen, als gleich in den Taten und Werken der einzelnen Individuen. Nicht der Wille ist das Gesetz, sondern die spezielle Willenstendenz. Der bestimmte Stil ist das historische Gesetz der Zeit. Der Psychologe hat die Aufgabe, die verschiedenen Tendenzen zu vereinigen, ihre Verwandtschaft zu erkennen, bis er zu der Grenze kommt, die wir den individuellen Charakter nennen. Er ist als das letzte und allgemeinste Gesetz

der Grenzbegriff der psychologischen Erkenntnis. Auch der Kontrast ist eine psychologische Verwandtschaft. Wir verstehen durch ihn das Nebeneinander zweier Willenstendenzen in einem Individualsystem. Aber daß das Subjekt gleichsam ein Äquivalent für die eine Richtung sucht, ist für dieses charakteristisch. Man darf hierbei nicht das Empirische mit dem Ethischen verwechseln. Es ist vielleicht eine ethische Forderung, daß das Individualsystem logisch sein soll. Dies ist es subjektiv dann, wenn seine Willenstendenzen alle in einer allgemeinen Tendenz wurzeln, die wir Individualität nennen, wenn keine da ist, die mit seiner Natur nicht übereinstimmt, etwa nur durch Nachahmung entstanden ist. Eine solche Betrachtungsweise ist nicht mehr empirisch. Das Unethische ist die Laune, die Abhängigkeit von außen und nicht von sich selbst. Sie ist die Lüge im Gegensatz zu der wahren Natur des Individuums, der diametrale Gegensatz zur ethischen Freiheit. Empirisch aber ist auch die Laune ein Charakterzug, ein allgemeines Gesetz des Individualsystems. Näher kann ich auf den Unterschied der Betrachtungsweisen hier nicht eingehen.

Es ist klar, daß wir auch das Spezifisch-Historische der Entwicklung nicht anders verstehen können. Durch alle wahrnehmenden Erfahrungen zusammen kann die Tat nicht begriffen werden. Denn immer bleibt der subjektive Rest, durch den die Tat erst Tat wird. An sich besteht dieselbe Möglichkeit, daß aus einem Verbrechermilieu ein Verbrecher entsteht wie das Gegenteil. Erklären kann man nichts, verstehen kann man beides. Die psychologische Erkenntnis erkennt ja nur den Mikrokosmus, den individuellen Menschen, wie der Naturwissenschaftler den Makrokosmus erkennt. Beide Male lassen sich die Wiederholungen nur zu einer Realität vereinigen. Ist sie für den Naturwissenschaftler etwa das Gravitationsgesetz, so ist sie für den Psychologen das, was wir Charakter nennen, im idealen Falle eine Willenstendenz, die in allen Hand-

lungen wiederkehrt. Wir können nicht erkennen, warum dieser körperliche Organismus zum Verbrecher wurde, sondern wir erkennen diesen Menschen, der für uns eine Realität, eine unerklärbare Existenz ist. Es wäre nicht richtig zu sagen, daß wir dieselbe Erfahrung und doch andere Taten voraussetzen können, denn schon die Erfahrungen sind als Taten durch den Charakter bestimmt. Wir können nur dieselbe objektive Welt und andere Taten voraussetzen. Keine Wahrnehmung ist die mechanistische Folge der objektiven Welt, sondern jede Wahrnehmung ist zugleich Tat, Auswahl und Formung. Alles andere an ihr ist kein psychologisches Problem. Das Leben der Menschen ist die unerklärbare Realität, die wir als Tat und Wille psychologisch begreifen. Wir können die historische Realität „Goethe" vielleicht erkennen, aber wir können die Realität nicht selbst erklären. Wir können den Verbrecher begreifen, nämlich warum „er" gerade zum Verbrecher wurde. Wir können aber nicht erkennen, warum er „er" wurde. Wir können nur bis zu ihm als etwas Bestimmtem durchdringen. Wir können aber nicht erkennen, wie das angenommene unbestimmte Chaos, eine tabula rasa, die Bestimmtheit erlangte. Wir erkennen nur ihn als eine Realität, sein Leben aus seinen Willenstendenzen und seinen Erfahrungen. Könnten wir in diesem Sinne erklären, warum er zum Verbrecher wurde, so hätten wir die Welt an diesem Punkte aus dem Nichts heraus erklärt. Es wäre dies gleichbedeutend damit, daß der Naturwissenschaftler erklären würde, wie aus dem Nichts diese individuelle Welt entstand, in der die Massen sich nach der Formel des Gravitationsgesetzes anziehen. Solange das Leben noch nicht abgeschlossen ist, „kennt" man noch nicht die Realität, die man „erkennen" will. Das ist das Tragische der Zeit. Die Naturwissenschaft würde sich selbst aufheben, wenn sie nicht das ewige Dasein des Raums voraussetzen würde. Nur dadurch ist es ihr möglich, die Zeit vorauszusagen, nämlich dadurch, daß der

erkannte Raum auch in der Zukunft derselbe ist. Für den Historiker existiert aber nur die Zeit selbst. Sie muß da sein, wenn ich sie erkennen will. Würde es möglich sein, die Zeit psychologisch vorherzusagen, so brauchten wir keine Naturwissenschaft, so könnten wir psychologisch alle Gesetze, die der Naturwissenschaftler durch Erfahrung erst findet, als Gedanken voraussagen. Gäbe es eine kausale Psychologie, so müßten wir annehmen, daß das Newtonsche Gravitationsgesetz als Bewußtseinsinhalt auch psychologisch zu finden gewesen wäre. Dieses Ideal der Wissenschaft Psychologie wäre schon eine Absurdität. Es wäre aber gar nicht von der Idee der Kausalität zu trennen. Jede Tat läßt sich aus der Vergangenheit verstehen, wenigstens existiert dies als Ideal. Aber die Zeit läßt sich nicht als eine Veränderung der an sich bestimmten Wirklichkeit erkennen. Man hat die Tat verstanden, wenn der Wille als Wiederholung eines früheren bekannten Willens erkannt worden ist. Nur scheinbar ist damit eine Willensänderung logisch unmöglich. Aber jede Änderung des Willens müssen wir aus dem Menschen heraus verstehen. Damit ist schon gesagt, daß wir in der Vergangenheit nach Tendenzen suchen müssen, die jetzt die Umkehr verständlich machen, sonst bliebe sie wirklich ein Rätsel, unerkennbar. Gewiß kann ein Mensch plötzlich sein Ziel ändern, aber entweder hat sich dies neue Ziel aus der Vergangenheit herausentwickelt, so daß die Änderung nur für uns, nur scheinbar existiert, oder wir müssen auch diese Tat aus einer allgemeinen Willenstendenz verstehen. Diese kann etwa auch darin liegen, der Mode nachzulaufen, dann wäre dies das Ziel und gar nicht das inhaltlich bestimmte. Es gibt keine andere Möglichkeit, als eine Tat als Wiederholung eines Willens zu erkennen, der als Bestimmtheit des Subjekts schon existierte. Erfahrungen können einen Menschen ändern. Soweit aber eine Erkenntnis der Änderung möglich ist, wird dabei immer eine Willenstendenz vorausgesetzt, die konstant geblieben ist. Der Schluß, den

ein Mensch aus der Erfahrung zieht, ist nicht in ihr gegeben, sondern in ihm. Die Reaktion auf die objektive Welt ist das Wesentliche, und sie läßt sich nur begreifen aus dem, was schon vorher da war, als Wiederholung. Jede Erziehung kann nur in der Ausnutzung einer bestimmten Willenstendenz liegen. Jede Strafe benutzt etwa den Willen, unangenehme Eingriffe zu vermeiden. Bekanntlich können wir uns dabei aber auch irren. Der Wille braucht nicht da zu sein. Keine Wahrnehmung allein kann eine Tat begreiflich machen. Wenn ich auch weiß, wann Goethe das alte Faustbuch gelesen hat, so sagt dies für seinen Faust noch gar nichts. Seine Tat habe ich aus ihm heraus zu verstehen.

Nur scheinbar wird das Leben dadurch in eine langweilige Wiederholung aufgelöst. Jede Tat ist vielmehr die Schöpfung eines neuen Moments, die so noch nie da war, wenn man nicht gerade an die Lehre der ewigen Wiederkunft glaubt. Keine Geburt ist eine Wiederholung der Eltern. Alles aber, was nicht Wiederholung ist, ist auch unerkennbar. Die Variation in der Natur ist Tatsache, aber nicht erklärbar. Erkennen kann nichts anderes bedeuten, als ein Phänomen auf eine Gleichheit in einem System zurückzuführen. Keine Psychologie wird als eine zu vervollkommnende Wissenschaft die Existenz des Faust als Tat jemals erkennen. Der tiefere Psychologe sieht nur tiefer als der oberflächliche. Was wir können, ist schematisch nur dies: Der Faust ist da, jetzt können wir in ihm Meinungen und Taten oder Willenstendenzen seines Schöpfers entdecken, die wir auch in andern Werken oder Taten entdecken. Verstehen tun wir nur das, was Wiederholung ist. Das spezifisch Neue entzieht sich jeder Erkenntnis. Alles ist Wille oder Tat des Subjekts, was über das unbestimmte Datum der Sinnlichkeit in der Wahrnehmung hinausgeht. Es wäre ja von vornherein eine Lächerlichkeit, hier ein kausales Problem zu stellen. Es ist hier gar keine Zeitreihe kausal zu konstuieren. Lautete das Problem aber wirklich so, so wäre eine Lösung ein für

allemal ausgeschlossen. Denn wie sollte es möglich sein, die Lebensreihe Goethes zu konstruieren, in der jeder Moment die Folge des vorhergehenden wäre? Tatsächlich aber könnte die kausale Psychologie kein anderes Problem stellen. Man vergleiche auch nicht den Fall etwa mit der Geologie. Natürlich ist es ganz unmöglich, die Zeitreihe zu konstruieren, die der Entstehung der Erdoberfläche entspricht. Dadurch wird es uns aber auch allerdings unmöglich, diese Fläche in den Einzelheiten zu erkennen. Wir können nur die allgemeinsten Gestaltungen ableiten. In der Psychologie aber liegt das Problem ganz anders. Dort gilt es allgemeine Naturgesetze zu finden, die uns im Prinzip die Gestaltung der Erdrinde erklären, ohne die einzelne Form als Substanzkonstellation begreiflich zu machen. Hier aber gilt es kein allgemeines Gesetz einer Welt zu finden, das den Faust erklärt und sich auch sonst in der psychischen Welt zeigt, sondern aus Goethes Leben und dem seiner Zeit heraus ist er zu verstehen. Die Erdrinde ist entstanden als eine gesetzmäßige Veränderung der zeitlosen Substanz. Ein Vergleich mit dem Faust ist sinnlos, weil nichts dabei als gesetzmäßige Veränderung entstanden ist. Er ist, wie er da ist, gar nicht als Zeitreihe darzustellen, geschweige denn kausal zu erklären. Das erste aber wäre die unbedingte Voraussetzung. Gewiß gibt es das Problem der zeitlichen Entstehung seiner Teile. Aber dieses bedeutet niemals die Einordnung von Momenten in die eine Lebensreihe. Das historische Problem setzt vielmehr nur verschiedene Epochen des einen Subjekts voraus, niemals aber eine Zeitreihe von psychischen Elementkonstellationen. Was existiert, ist Goethe und nicht eine Folge momentaner Bewußtseinsinhalte, von denen einer aus dem andern kausal folgte. Keine Psychologie hat noch jemals überhaupt in Praxis ein kausales Problem gestellt. Die Beschreibung des sinngemäßen Zusammenhangs ist das einzige Ziel, das sie kennt. Was vom Faust da ist, muß als gewollte Tat des historischen Subjekts begriffen

werden. Daß dieser Wille nicht mit der Vornahme identisch ist, davon war oben die Rede. Wir können aber nicht weiter gelangen, als die Tat aus dem existierenden Subjekt zu verstehen, d. h. wir können nur das an ihr verstehen, was Wiederholung in dem Zeitsystem ist, was mit einer auch sonst bekannten Tendenz übereinstimmt.

Der Faust bildet aber keine Ausnahme. Es ist in jedem Falle sinnlos, nach allgemeinen elementaren Gesetzen der psychischen Welt zu suchen, weil es gar keine solche Welt gibt. Jede Vorstellung ist aus dem Subjekt zu begreifen. Auch die Synthesen, Meinungen und Handlungen des Geisteskranken sind aus seinem Willen heraus zu verstehen. Das empirische Phänomen der Zwangsvorstellung widerlegt nicht das Prinzip. Sie ist ein besonderes Erlebnis, das Charakteristische liegt in einem besonderen Gefühl oder in einem Mangel der Selbsterkenntnis. Sie ist aber nicht anders entstanden als die andern Vorstellungen. Es ist das Verdienst der neueren Psychiatrie, auch hier den Willen zu suchen, wenn auch ihre Behauptungen und Interpretationen inhaltlich nicht richtig zu sein brauchen. Es liegt dabei ebenso wie bei der Wahrnehmung. Wenn unsere Aufmerksamkeit sich auf einen höchst unangenehmen Reiz richtet, so pflegen wir das mit Recht auf den Reiz zu schieben. Mit demselben Recht müssen wir es aber auch auf unsern Willen schieben. Der Wille ist nicht etwas, was hinzukommen und wegbleiben kann. Wenn wir das eine Mal von Willen sprechen, so nehmen wir ein grundlegendes Prinzip an, das für alle Fälle gilt. Genau so wie der Naturwissenschaftler nicht bei einem Phänomen eine Kausalität annehmen und bei dem andern leugnen kann, so sind wir verpflichtet, in allen Fällen auch das Prinzip des Willens zugrunde zu legen. Der unangenehme Reiz ist eine Auswahl unter vielen möglichen. Es ist ja auch denkbar, daß einer unter Hunderten ihn nicht bemerkt. Ebenso ist die Erinnerung an das Unangenehme Tat des Willens. Wenn wir überhaupt in der Gefühlsbetonung den

Grund der Existenz sehen, so ist damit gesagt, daß wir die Existenz von dem Willen und nicht von der Kausalität abhängig machen. Wir sagen: jemand wühlt in seinem Schmerz. Wir nennen seine Tat charakteristisch für ihn. Wir bringen seinen jetzigen Willen in Zusammenhang mit andern Willenstendenzen. Was wir Charakter oder Persönlichkeit nennen, ist nichts anderes als die allgemeinste Tendenz oder das letzte Gesetz, das sich im Leben des Individuums zeigt. Gewiß kann man die Entstehung von Goethes Faust mit dem Assoziationsgesetz abtun. Zweifellos ist er auf Assoziationen zurückzuführen. Kein allgemeines Gesetz kann mir aber den Faust erklären, wenn ich die Persönlichkeit oder den Willen Goethes nicht dabei berücksichtige. Das Assoziationsgesetz erklärt ebensowenig etwas wie die Behauptung, daß Goethe den Faust schreiben wollte, oder wie das berüchtigte Willensgesetz, daß der Mensch nach Lust strebt, auf das ich gleich zurückkomme. Tatsächlich wäre dies die Konsequenz unserer psychologischen Lehrbücher. Durch das Gesetz der schöpferischen Synthese erklärt man nichts, sondern man sagt nur, daß man etwas nicht erklären kann. Es ist unverständlich, wie man dieses Gesetz etwa dem Trägheitsgesetz vergleichen kann, weil es als abstraktes Gesetz zum mindesten minderwertig erscheint und seine Bedeutung erst durch die Fülle der Anwendung findet. Das Trägheitsgesetz ist aber gar nicht minderwertig. Es bezieht sich von vornherein nur auf eine Komponente der Wirklichkeit, die niemals allein etwas erklären kann. Das trifft für jedes Naturgesetz zu. Zwischen ihm und dem Gesetz der schöpferischen Synthese besteht überhaupt gar kein Beziehungspunkt. Es ist unmöglich, in ihm eine Komponente der psychischen Wirklichkeit zu sehen, die neben andern das individuelle Phänomen begreiflich macht. Es ist kein Gesetz, das nur irgend etwas an der Wirklichkeit erklärt. Es sagt nur, daß das Bestehende nicht absolut als Wiederholung der Vergangenheit anzusehen ist. Was aber besteht, kann man

durch das Gesetz nicht erklären, sondern man sagt nur, daß man es nicht erklären kann. Nur in der Existenz des Bestehenden aber kann das psychologische Problem liegen. Das Gesetz sagt etwa in unserem Falle, was jedes Kind weiß, daß Goethe der Schöpfer eines neuen Werkes ist. Diese Schöpfung läßt sich überhaupt nicht durch ein Gesetz bestimmen, sonst wäre es keine Schöpfung, sondern nur die Wiederholung des Ewigen in der Zeit. Was ich daran begreife, begreife ich aus dem Leben, den Erfahrungen und Taten des Subjekts. Kein Assoziationsgesetz, kein Willensgesetz, kein Lehrbuch der Psychologie kann mir dabei das Geringste nützen. Man irrt sich aber, wenn man annimmt, daß wir es hierbei mit einem Ausnahmefall zu tun haben. Die Psychologie kennt ebensowenig prinzipielle Ausnahmen wie die Naturwissenschaft. Die kausale Psychologie ist in jedem Falle ein Hirngespinst. Goethes Faust ist nach denselben Prinzipien zu verstehen wie jeder Reaktionsversuch im psychologischen Laboratorium. Nicht im Laboratorium finde ich Gesetze, die mir den Faust erklären, sondern das Experiment ist auch nur zu „verstehen“ und nicht gesetzmäßig zu erklären wie der Faust. Die Erfahrungen, die Einstellungen oder immanenten Determinationen machen mir das Phänomen verständlich. Auch hier kann ich nur den Menschen verstehen und nicht Gesetze der psychischen Welt entdecken. Jede Tat ist ein Teil der Realität, den ich mit andern Teilen in Zusammenhang bringen kann. Man kann erkennen, was gewollt ist, und keine Psychologie wird jemals weiter gelangen können.

Wir sagen mit Recht: honny soit qui mal y pense, d. h. wir führen einen Einfall auf eine immanente Determinierung oder Willenstendenz zurück. Andererseits stellen wir mit Recht den Einfall in Gegensatz zu dem Willen. Wir sprechen im praktischen Leben in solchen Fällen von „Fühlen“. Der Psychologe muß hier terminologisch genauer sein als der populäre Sprachgebrauch. Es gibt kein Gefühl von

einer Meinung. Es soll damit nur gesagt werden, daß der Einfall nicht die Beantwortung einer gestellten Frage ist. Wir bezeichnen also nur ein Meinen, das nicht das Resultat einer gewollten logischen Diskursion ist. Der Rationalismus scheint mir gerade darin zu liegen, daß man den Unterschied als einen absoluten ansieht, das logische Zweckdenken als etwas absolut anderes als den Einfall. Nicht das erste ist das Vorbild für das zweite. Beides wird uns nur verständlich aus immanenten Determinierungen. Das eine ist von der Psychologie aus genau so Denken wie das andere. Es ist aber möglich, daß wir ein Gefühl durch einen Gedanken begründen oder interpretieren. Das Gefühl bleibt aber eine charakteristische Qualität. Es gibt kein Fühlen einer Gegenständlichkeit, wie wir sie denken. Wir geben uns oft keine Rechenschaft über die logischen Gründe unserer Meinung. Weil die Überzeugung in diesem Falle nicht auf einem diskursiven Denken beruht, deshalb nennen wir sie „Fühlen", besonders dann, wenn das Urteil nicht nur eine beliebige konstatierte Tatsache bedeutet, sondern selbst mit der ganzen wollenden und fühlenden Persönlichkeit zusammenhängt, was man gewiß nicht von allen unsern Urteilen sagen kann. Die Überzeugung braucht nicht entstanden zu sein dadurch, daß man der Objektivität nachgeht. Das Gefühl ist aber tatsächlich hier nur ein Wort. Das logische Denken ist uns als Determinierung bewußt, es ist Vornahme; aber diese ist nicht gleichbedeutend mit dem Prinzip der immanenten Determination.

Die psychologische Erkenntnis ist damit gegeben: Sage mir, was du denkst und was du tust, und ich will dir sagen, wer du bist. Das „Wer" ist der zu konstruierende Gegenstand der Psychologie. Jede Verwertung oder Wirkung einer Erfahrung vom ersten Moment des Lebens bis zum letzten ist bestimmt von diesem „Wer". Jede Sinnesänderung ist die Fortführung einer Bestimmtheit dieses „Wer". Man nennt es Charakter. Es ist die letzte Willenstendenz oder

wertende Stellung des Subjekts zur Welt, das letzte Gesetz des Individualsystems oder der Grenzbegriff der psychologischen Erfahrung. Umgekehrt kann man sagen: Weiß ich, wer du bist, so weiß ich auch was du denken oder tun wirst. Falsch aber ist es zu sagen: Kennt man die psychologischen Gesetze, so wird man auch sagen können, was du denken oder tun wirst.

Wir zeigten, daß man nicht fragen kann, ob das Leben auch ein Gegenstand der mechanistischen Erkenntnis ist, sondern nur, ob der Begriff des Lebens ein notwendiger Begriff der Erkenntnis überhaupt ist. Ist er dies, so gibt es neben der Erkenntnis der toten Natur eine andere, nämlich die Geschichte des Lebens. Genau das gleiche trifft für den Begriff des Willens zu. Es hat keinen Sinn zu fragen, ob der Wille mechanistisch bestimmt ist. Die Frage kann nur lauten, ob der Wille ein notwendiger Begriff der Erkenntnis überhaupt ist, und mit der Anerkennung der Geschichte ist auch diese Frage positiv beantwortet.

Es war der größte Irrtum von Kant, als er annahm, daß der Mensch überhaupt in irgend einer Weise ein Teil der Natur sei, die er in seiner Kritik der reinen Vernunft begründet hat. Losgelöst von der mathematischen Naturwissenschaft verliert die Kausalität ihren logischen Sinn. Es wäre haltlose Metaphysik, wenn man eine Kausalität behaupten wollte, ohne daß sie die Erkenntnis spezieller raum- und zeitloser Gesetze begründet. Kants Tat gegenüber Hume besteht ja gerade darin, daß er die Kausalität nicht als erfahrenes Gesetz, sondern als Prinzip der Erfahrung bewies. Losgelöst von der Erkenntnis verliert der Satz, daß alles in der Welt Wirkung und Ursache ist, jeden Sinn. Die Erkenntnis sucht nach einem Zusammenhang. Der von Ursache und Wirkung ist aber ein ganz spezieller, nämlich der zeitlose in dem System Natur. Die Psychologie kann nicht nach Ursache und Wirkung suchen, weil sie nicht im Raum objektivieren kann. Es hat keinen Sinn,

das Motiv einfach Ursache zu „nennen". Der Sinn des Motivs liegt nur darin, daß etwas nicht als Gegenstand einer objektiven Welt aufgefaßt wird, die durch ihre Gesetze beherrscht ist, sondern daß es subjektiv in dem historischen Individualsystem gedacht wird. Die Psychologie sucht nach historischen Zusammenhängen innerhalb einer Monade, eines Bewußtseins, der Naturwissenschaftler aber nach zeitlosen in dem einen System der Natur. Will er die Wirklichkeit erkennen, so will er die Welt erkennen, wie sie zeitlos existiert. Kausalität und zeitloses Gesetz im Raum sind unauflöslich verbunden. Durch die Kausalität wird ein historisches Ereignis zu einem zeitlosen. Die Psychologie aber sucht gerade nach den tatsächlichen historischen Vorgängen innerhalb eines Individualsystems, die das Phänomen begreiflich machen. Nicht das Assoziationsgesetz macht eine Vorstellung begreiflich, sondern die persönliche Erfahrung, die das bestimmte Individuum in einem Zeitmoment gemacht hat. Denkt man ein historisches Subjekt oder einen Organismus, so hat man schon das Suchen nach Kausalität aufgegeben. Man denkt nicht mehr zeitlose Existenz, die sich nach zeitlosen Gesetzen verändert, sondern einen bestimmten Teil der Zeit, etwas, das lebt, stirbt und handelt. Es ist ein Mißbrauch der Sprache, wenn man den Willen in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung einbezieht. Wenn man aber eine Kausalität behauptet und den Willen nicht als Faktor in den Zusammenhang aufnimmt, so wüßte ich nicht, warum man ihn überhaupt als eine Realität in der Psychologie zugibt. Ursache und Wirkung reichen so weit, wie die reine Vernunft reicht. Auch die historische Vernunft begründet Phänomene, aber nicht durch die Kausalität, nicht durch allgemein gültige, zeitlose Naturgesetze, sondern durch das zeitliche Subjekt, durch seine persönliche Erfahrung und seine Willenstendenzen. Der Wille ist die einzige Möglichkeit, die Wirklichkeit historischer Phänomene zu begreifen, neben der Kausalität, die die einzige Möglichkeit ist, die Wirklich-

keit der Natur zu erkennen. Wo immer man Handlung denkt, denkt man das Geschehen historisch bedingt und nicht zeitlos, nicht durch vorhergehende Ursachen, sondern durch den Zweck, der wirklich werden soll. Von der Kausalität aus ist alles auf einmal wirklich. Die Änderung der Raumkonstellation wäre nichts Neues, wenn nicht der historische Moment für das Leben in Betracht käme. Sie ist neu nur wegen ihrer Wertbedeutung.

Der Naturwissenschaftler erklärt ein Phänomen als Folge der unmittelbar vorangehenden Substanzkonstellation. Eine kausale Wissenschaft würde sich selbst aufheben, wenn sie annehmen würde, daß nicht alles wirkt, was da ist. Die Kausalität als Prinzip wäre sinnlos, wenn nicht alles, was im Moment da ist, den folgenden mitbestimmt. Freilich können wir nicht alle Zusammenhänge berücksichtigen. Aber der Physiker berücksichtigt wohl viel mehr, als der naive Mensch vermutet, der beim Anblick einer chemischen Wage wohl sehr überrascht sein würde, weil dabei Faktoren berücksichtigt sind, denen er niemals eine Einwirkung auf die Wägung einräumen würde. Der Naturwissenschaftler lenkt die Wirkung vieler Teile ab, indem er sie „wo anders" hinbringt. Wir brauchen die Existenz des Uranos nicht in Betracht zu ziehen, wenn wir die Bewegung des fallenden Steins bestimmen. Aber für die ideale Erkenntnis existiert eine Einwirkung. Spricht die Psychologie von Kausalität, so hätte das nur einen Sinn, wenn auch sie von der Idee ausginge, daß alles, was da ist, den folgenden Moment bestimmt. Das momentan vorangehende Dasein ist aber nichts anderes als die reale verflossene Zeit, von der Urzelle an bis zum letzten Moment, die Ahnenreihe des Individuums, und nicht eine bestimmte Anordnung von etwas, was „in" der Zeit existiert. Sucht man in ihr nach Ursachen, so kann man das nur, wenn man diese verflossene Zeit als einen Nebenraum des Raums denkt. Die Schwierigkeit der Naturwissenschaft liegt darin, die Spezialwirkung der einzelnen Teile zu bestimmen, die

mit allen andern zusammen da sind. Behauptet man etwa, daß der momentane Inhalt des Bewußtseins das Dasein wäre, aus dem der folgende Moment zu erklären sei, so muß man annehmen, daß alles, was da ist, Ursache für den nächsten Moment sei. Von dieser Idee der allgemeinen Kausalität geht die Psychologie in Wahrheit nie aus. Sie behauptet etwa, daß eine Vorstellung aus Elementen besteht, und daß ein Element die nächste Vorstellung bewirkt. Dann hätte nur ein Element andere kausal nach sich gezogen. Diese Idee wäre in der Naturwissenschaft unsinnig. Wenn etwas Ursache ist, so muß alles Ursache sein. Es ist unmöglich, daß nur ein Teil von dem, was gleichzeitig da ist, in kausalem Zusammenhang mit dem nächsten Moment steht und das Übrige nicht. Von dem Inhalt des Bewußtseins geht aber das Allerwenigste als Komponente in die Bewirkung des folgenden Moments ein. Nun hält man den Moment auch kausal bestimmt durch den Willen. Man behauptet, daß er im Bewußtsein da ist und wirkt. Man hat aber damit selbst ein Ding hineinkonstruiert, um eine Ursache zu haben. Daß der Wille anwesend ist, schließt man aus der Handlung. Niemals aber könnte man ihn einen Moment vorher in einem Bewußtsein entdecken und daraus den folgenden Moment erklären. Ursache und Wirkung ist nur dadurch möglich, daß eine bestimmte Raumanordnung bestimmter Elemente in einem Moment angenommen wird. Da es eine solche psychologisch nicht gibt, gibt es auch keine Kausalität. Die Raumtheorie selbst entstammt als letzte Grundidee erst dem Zweck, die Inhalte des Bewußtseins zu erklären. Was an sich historische Folge im Wahrnehmungsurteil ist, wird durch die Kausalität im Raum objektiviert. Psychologisch aber bleibt die Erkenntnis bei der Beschreibung der historischen Folge stehen. Sie konstruiert keine Substanz, die die Wirklichkeit ausmacht und die nur „in“ der Zeit erscheint. Nur dann aber wäre eine Erkenntnis nach Ursache und Wirkung möglich. So aber existiert nur die Zeitfolge.

Kein Element bewirkt eine objektive Folge. Nicht eine Raumkonstellation geht dem zu erklärenden Moment voran, sondern die ganze Zeit. Wir erkennen zunächst einen Moment als Teil dieses Zeitsystems durch seine historische Gleichheit mit der Vergangenheit. Das gilt sowohl für den erlebten Inhalt wie für die Folge. Wir fassen beides zu Allgemeinheiten zusammen, die aber nur in dem Individualsystem existieren. Wir bestimmen das Erlebte als Rot, als Tisch etc. Wir bestimmen damit den Inhalt als Teil der Zeit. Wir zeigten aber deutlich, daß schon bei der Wahrnehmung ein psychologisches Problem auftritt, während sie ja sonst gerade durch die Naturwissenschaft erklärt wird. Da sie jederzeit nur eine Auswahl von Möglichkeiten ist, so gilt es, diese Beschränkung der Wirklichkeit zu verstehen. Wenn wir in der Objektivität, in der Welt der Naturwissenschaften, in dem mathematischen Raum keine Ursache dafür finden können, so gibt es nur eine Möglichkeit: die immanente Determinierung; die Auswahl ist die Tat des Subjekts. Wir verstehen sie durch ihre historische Gleichheit innerhalb des Individualsystems genau so wie den Inhalt selbst als Wiederholung eines früheren Teils. Wir verstehen die Aufmerksamkeit durch die historische Gleichheit der Auswahl. Wir verstehen, wenn ein Schuljunge auf die Soldaten Acht gibt, weil er sich „immer" für ähnliche Gegenstände interessiert. Seine jetzige Tat ist nur die Wiederholung vieler vergangener Taten. Genau so verstehen wir die Assoziation als eine Tatauswahl unter unendlichen Möglichkeiten. Jede Bestimmtheit kann reproduktiv sein, jede ist mit tausend andern schon zusammen da gewesen. Das, was wirklich da ist, verstehen wir als Tat, die selber wieder eine Wiederholung der Vergangenheit ist. Nur von diesem Standpunkt aus haben die Reaktionsversuche überhaupt einen Sinn. Unsere psychologische Erkenntnis kann auch im Laboratorium nur historische Individualpsychologie sein, wenn man sich nicht auf nebensächliche Beschreibungen einläßt, indem

man vergißt, daß das Ziel jeder Wissenschaft die Erkenntnis von den Zusammenhängen in der Zeit ist. Nur aus der Geschichte, aus den Erfahrungen und den Willenstendenzen des Subjekts kann man eine Assoziation verstehen. Auch sie ist eine Auswahl der Aufmerksamkeit oder der Einstellung. Durch die Reaktion wird das Individuum erkannt, nicht sie aber durch allgemeine Gesetze.

Die Aufmerksamkeit ist aber keine spezielle Form des Willens. Es kommt uns nicht auf die triviale Tatsache an, daß im psychischen Leben Wille, Gefühl und Vorstellung in jedem Moment zu einem Ganzen verbunden da wären und nur durch die wissenschaftliche Abstraktion zu trennen sind. Bei diesem „Ganzen" liegt doch schon das Raumdenken zugrunde. Es ist nicht unsere Ansicht, daß „immer" der Wille da ist, sondern wir können eher behaupten, daß er niemals „da ist". Die psychische Wirklichkeit läßt sich nur nicht anders begreifen als durch den Willen, wie keine Raumerfahrung möglich ist ohne die Kausalität. Man kann aber nur nach speziellen Naturgesetzen oder nach speziellen Willenstendenzen suchen. Der Wille existiert nicht neben dem Inhalt im Bewußtsein, sondern er macht mir die Existenz des Inhalts begreiflich, wie das Gravitationsgesetz nicht neben der Masse existiert, sondern nur Bewegungen im Raum erklärt. Der Wille ist ein notwendiges Prinzip der Erkenntnis, weil man durch die Konstruktion der kausalen objektiven Welt die Phänomene der historischen nicht verstehen kann. Wohl wird die Wahrnehmung erklärt, aber nicht die Tatsache, warum ich gerade das wahrnehme, wo auch die Möglichkeit zu anderen Wahrnehmungen besteht. Der vorgestellte Inhalt kann aber überhaupt nicht durch die Objektivität erklärt werden. Er existiert nur als Willensauswahl unter den möglichen Assoziationen.

Genau so ist es mit der Körperhandlung. Eine Bewegung im Raum der Naturwissenschaft ist bedingt durch die zeitlosen Naturgesetze. Sie wird aber überhaupt nur

dadurch zum psychologischen Problem, daß ich sie nicht in diesem Raum denke. Sie ist dann keine relative Ortsänderung letzter Teile im zeitlosen Raum, sondern ein historisches Phänomen, ein Teil aus dem Leben der Zeitreihe des Individualsystems. Von der Einheit dieses Systems ist sie abhängig, von einem bestimmten Willen. Der Wille setzt nichts im mathematischen Raum in Bewegung. Er ist keine Kraft neben der Anziehungskraft. Denn durch ihn erkläre ich nicht die Reihe der Phänomene, wie sie die Theorie der Naturwissenschaft denkt. Nur die historische Wirklichkeit wird durch ihn verstanden, nicht die im Raum erklärt. Die Handlung ist die Realität selbst, die ich historisch begreifen kann durch ihre Gleichheit in dem System, wo sie existiert. Der Naturwissenschaftler kann auch nicht die Welt aus dem Nichts erklären. Er konstruiert seine Realität. Sie kann er nicht erklären, nur Gleichheiten des Geschehens kann er namhaft machen, die in seinem unerklärbaren System stattfinden. Die Wirkung des Radiums muß er erkennen als ein Geschehen, das sich im Raum wiederholt. Die Realität des Psychologen aber ist nicht der Raum, sondern die Zeit. Für den Naturwissenschaftler ist der Zeitmoment erklärbar, weil seine unerklärbare Realität der Raum ist. Eine solche Umdenkung ist für den Psychologen unmöglich. Es gibt für ihn keine andere Realität als die Zeit oder das Leben, das begonnen hat und endet. Er kann nicht nach Kausalitäten suchen, weil er keinen Raum annimmt. Nur weil dieser zu allen Zeiten derselbe bleibt, ist eine Wiederholung in der Natur damit erklärt, daß sie als Wiederholung im Raum dargestellt wird. Eine Kausalität könnte man nur dann behaupten, wenn das Leben ein irrtümlicher Begriff wäre, wenn es in Wirklichkeit keinen Unterschied gäbe zwischen Leben und Tod. Denn es kann keinen andern Unterschied zwischen beiden geben als den des zeitlosen und des historischen Zusammenhangs. Infolgedessen gibt es auch keine Kausalität des Willens, sondern

nur die Erkenntnis der Phänomene durch den Willen. Wäre er kausal determiniert, so müßte er im Raum der mathematischen Naturwissenschaft existieren. Dann wäre auch die Kausalität durch die Kausalität determiniert und so fort. Mehr Sinn hat die Frage, ob der Wille determiniert ist, wirklich nicht. Man könnte auch fragen, ob die tote Natur kausal ablaufen muß, oder warum sie es tun muß. Ihre Kausalität ist die notwendige Idee, wenn ich sie überhaupt erkennen will. Ebenso ist der Wille die notwendige Idee, um zu erkennen. Er ist ein Prinzip, durch das ich erkenne. Ihn selbst erkennen wollen, wäre gleichbedeutend mit der Frage, warum in der toten Natur die Kausalität herrscht. Nicht der Mensch hat einen Willen, sondern das Leben kann nur durch ihn erkannt werden. In dieser Hinsicht besteht kein Unterschied zwischen der Amöbe und Goethe. Die Frage, ob der Wille frei oder unfrei ist, ist gleichbedeutend mit der, ob die Kausalität frei oder unfrei ist. Meint man, daß Kausalität gleichbedeutend ist mit Unfreiheit, so ist Wille gleichbedeutend mit Freiheit. Beides sind korrelative Begriffe, die sich gegenseitig erst ihren Sinn geben. Zum Schluß läuft beides auf die Frage hinaus, ob die Welt notwendig da ist oder freiwillig. Darüber kann die Erkenntniskritik nichts mehr sagen. Wir können durch den Willen und die Kausalität die Welt erkennen. Ob sie beide oder unsre Welt da sein „muß", ist keine Frage der Logik.

Praktisch scheint die Frage für den Willen allerdings wichtig zu sein, nämlich in dem Problem der Verantwortlichkeit. Allein dies Problem beruht auf einer Unklarheit des Denkens im Zusammenhang einer unkritischen Metaphysik. Man fragt wohl, ob ein Mensch für seinen Willen etwas kann oder nicht. Die Frage ist aber ganz unlogisch, weil dieser Mensch gar nichts anderes ist als dieser Wille. Sie beruht auf der falschen Annahme, daß die Seele etwas ist, was im Körper wohnt. Schon Aristoteles hat uns gelehrt,

daß die Seele nur die Form des Subjekts ist, die historische Einheit. Sie ist aber nichts, was den Willen wählt oder aufgezwungen erhält. Die Frage entspricht der: kann das Element Gold etwas dafür, daß es nicht Silber ist, oder: muß die Masse anziehen oder tut sie es freiwillig? Es gibt keine wählende Seele neben der wählenden Seele, wie es neben dem Element kein Element gibt, das sich seine Qualität wählen kann. Der Mensch ist nichts anderes als sein Erfahren und sein Wollen. Ob dieser Mensch auch hätte anders wollen können, heißt nichts mehr und nichts weniger als, ob die Welt hätte anders sein können, als sie ist. Diese Frage bleibt auch für den Naturwissenschaftler trotz der Kausalität offen. Daß dieses Element Gold ist, läßt sich durch die Kausalität, selbst wenn man seine historische Entstehung annimmt — womit gesagt ist, daß man es nicht für ein Element hält —, nicht restlos begründen. Die Frage entzieht sich jeder Entscheidung, sowohl für den Historiker wie für den Naturwissenschaftler, denn beide setzen die Realität der Welt voraus. Aber unsere Ansicht ist natürlich das gerade Gegenteil des Fatalismus. Ich weiß nicht, was ich im nächsten Moment tun werde, denn ich kenne die Realität noch nicht. Was ich aber auch tue, so ist es mein Wille, der es bestimmt. Führe ich eine vorgenommene Absicht aus, so habe ich mit meiner Selbsterkenntnis recht gehabt. Der Mensch ist verantwortlich, heißt nur, daß er etwas getan hat. Ob ein anderer Wille hätte da sein können, ist müßig zu fragen. Wir können hier den tatsächlichen Willen als die Realität erkennen, aber diese selbst nicht begründen. Eines aber ist sicher: Was wir tun werden, ist nicht durch ein zeitloses Gesetz bestimmt, sondern rein durch unseren Willen. Er allein ist die Realität und wenn das Leben zu Ende ist, werden wir sie erkennen. Er ist selbst das Gesetz und nicht ein Gegenstand, der dem Gesetz unterworfen ist.

Praktisch aber ist das Problem komplizierter. Wir handelten bis jetzt von dem Verhältnis des Menschen zu

seinem Willen. Man kann aber auch nach dem Grund fragen, warum eine von den vielen Willensbestimmtheiten des ganzen historischen Subjekts die Tat bestimmt. Die Psychologie spricht gewöhnlich von einem Kampf der Motive. Wenn man aber darin mehr als ein Wort, nämlich eine Erklärung sieht, so beweist das wieder nur ein unkritisches Raumdenken. Wir dürfen uns keinen Kampf von Kräften vorstellen. Jede Erklärung muß daran scheitern, daß die Tat nicht das Resultat von Komponenten in naturwissenschaftlichem Sinne ist. Die verschiedenen Willenstendenzen bilden keine Raumordnung, durch die ihre Wirksamkeit bestimmt wäre. Nicht jede Willenstendenz liefert einen Beitrag für die Folge; sondern aus einer heraus haben wir die Tat zu verstehen. Die andern sind unwirksam geblieben. Die Erkenntnis einer Notwendigkeit ist hier ausgeschlossen. Es kommt aber alles darauf an, daß darin nicht die Freiheit liegt, sondern in dem Begriff des Willens selbst als dem Prinzip der historischen Erkenntnis. In dem Gegensatz zu der Kausalität besteht sie, in der subjektiven Willensbestimmung überhaupt, in dem Nichtbedingtsein von den zeitlosen Naturgesetzen im Raum. Daß überhaupt die Handlung aus einer Willenstendenz zu verstehen ist, darin liegt die Freiheit, nicht aber in einer vermeintlichen Auswahl unter den Willenstendenzen, die wieder ein metaphysisches Subjekt über dem wirklichen voraussetzen und die Frage wieder in einen regressus ad infinitum auflösen würde. Wir glauben allerdings, die Auswahl empirisch in der bewußten Überlegung fassen zu können. Allein wir fassen damit wieder nur das Selbstbewußtsein oder die Selbsterkenntnis. Wir lernen in ihm kennen, welche Willenstendenzen für uns maßgebend sind, und welche nicht. In diesem Bewußtsein kann die Freiheit empirisch nicht liegen, sonst müßten wir dem Menschen eine Ausnahmestellung unter den Organismen einräumen. Wir könnten dann nie den Willen als ein Prinzip der Erkenntnis überhaupt nach-

weisen. Denn er wäre ein besonderes Phänomen des besonderen Gegenstandes „Mensch". Für die empirische Erkenntnis ist die Tat, die nicht überlegt geschieht, genau so frei wie die überlegte, nämlich bestimmt durch den subjektiven Willen. Glaubt man an eine kausale Bedingtheit der Tierhandlung, so würde allerdings die menschliche Willensfreiheit nur metaphysisch gerechtfertigt werden können. Nennt man nur die überlegte Tat frei, so bedeutet das einen ganz andern Standpunkt. Man fragt da nämlich nicht mehr allein nach der Erkenntnis der historischen Wirklichkeit. Will man begründen, was da ist, so kann man die Tat des Geisteskranken oder die im Dämmerzustand auch nicht anders begründen als durch den Willen, d. h. sie ist nicht bedingt durch die objektive Kausalität. Die Tat ist frei, ob der Wille frei ist, ist eine müßige Frage für die Erkenntnis. Da aber der bestimmte Wille selbst eine Möglichkeit unter anderen ist, so bleibt hier eine offene Frage, die die Erkenntnis nicht mehr entscheiden kann. Sie kann die Auswahl des Willens nicht mehr als gewollte Tat begründen. Nur in einem Punkte kann sie noch weiter gelangen, wenn auch nur negativ. Der bestimmende Wille ist eine von vielen Möglichkeiten. Wir können nur die Wirklichkeit erkennen. Empirisch kommt es aber darauf an, ob tatsächlich die Möglichkeit der andern Willenstendenzen überhaupt gegeben ist. In diesem Sinne gibt es auch, wenn man so sagen will, eine gradweise Willensunfreiheit. Sie besteht in der Unmöglichkeit, daß andere Willenstendenzen als die wirklichen maßgebend sein können. Auf keinen Fall aber bedeutet dieser sogenannte Ausschluß des freien Willens eine kausale Bedingtheit. Wir erkennen die Tat des Geisteskranken als bestimmt durch seinen Willen. Sie ist genau so frei wie jede andere. Neben dieser Erkenntnis aber können wir die Frage stellen, ob nicht andere Willenstendenzen hätten maßgebend sein können. Damit erkennen wir nicht mehr empirisch nur die Wirklichkeit. Wir können auch

nur das Negative der Frage entscheiden, daß nämlich in einigen Fällen, die wir pathologisch nennen, die Möglichkeit anderer Tendenzen ausgeschlossen ist. Wo diese Möglichkeit aber besteht, können wir eine Notwendigkeit der tatsächlichen Wirklichkeit nicht mehr erkennen, den Willen nicht als Auswahl unter den einzelnen Willen begründen, sondern die Tat nur durch den speziellen Willen selbst. Wir machen bei der ethischen Bewertung die Voraussetzung, daß auch andere Willenstendenzen bei der Tat hätten mitbestimmend sein können. Diese Voraussetzung trifft in den pathologischen Fällen nicht zu. Trotzdem aber bleibt die Tat durch den Willen bestimmt und nicht durch die Kausalität. Nur würde eine Bestrafung natürlich sinnlos sein. Abgesehen von den Fällen, wo es uns von vornherein unmöglich ist, dem Individuum gewisse Willenstendenzen anzuzüchten, kann die pathologische Tat auf einer Gedächtnisstörung beruhen, die akut sein oder chronisch werden kann. Wenn wir den speziellen Willen als eine Möglichkeit unter andern Bestimmtheiten ansehen, so hat das nur Sinn, wenn wir das ganze historische Subjekt als existierend betrachten. Im pathologischen Fall existiert aber nicht mehr das ganze Subjekt. Der Zusammenhang in der Zeit ist aufgehoben. Das bezeichnen wir als Gedächtnisstörung. Der Geisteskranke kann unter Umständen mit unheimlicher Logik seine fixe Idee verteidigen. Aber die früheren Erfahrungen können seine Meinung nicht mehr korrigieren, weil sie nicht mehr für ihn existieren. Das ganze wissende Subjekt ist also aufgehoben. Dasselbe trifft für den Willen zu. Wo wir eine absolute Störung des Gedächtnisses annehmen können, müssen wir auch annehmen, daß die andern Willenstendenzen, die wir erwarten würden, nicht wirksam sein können, weil das eine historische Subjekt in der Zeit in dem eigenen Bewußtsein aufgehoben ist. Für uns als Historiker existiert es freilich weiter. Für unsere historische Erkenntnis aber

kommt es auch gar nicht in Betracht, ob der Mensch in diesem Sinne frei oder unfrei war. Wir haben die Wirklichkeit, soweit es geht, zu verstehen. Sind wir damit fertig, so kann uns die Frage, ob die Wirklichkeit anders hätte sein können, nicht mehr interessieren. Nur für die Bewertung der Wirklichkeit kommt sie in Betracht, ob wir den Menschen entschuldigen oder verdammen. Bekanntlich ist es sehr schwierig zu entscheiden, ob eine Unmöglichkeit hemmender Tendenzen, eine absolute Gedächtnisstörung bestanden hat oder nicht. Man sollte aber nicht vom Ausschluß des freien Willens sprechen. Denn die Freiheit der Tat liegt schon in dem Begriff des Willens. Von jenem Standpunkt aus aber fragen wir gar nicht nach dem Grund der Wirklichkeit, sondern nach dem Grund der Nichtwirklichkeit von etwas, was wir als berechtigt erwarten zu dürfen glauben. Daraus ist ersichtlich, daß wir die Tat, selbst wenn wir einen absolut pathologischen Fall annehmen, doch nicht als kausal bestimmt annehmen. Das würde auch einen Bruch des Prinzips der Erkenntnis bedeuten oder auch im anderen Fall das Prinzip als gültig aufheben. Die Handlung wird nicht plötzlich kausal bestimmt. Sie bleibt weiter von dem Willen des Subjekts abhängig, aber der Wille ist insofern unfrei geworden, als die hemmenden Tendenzen nicht mehr bestimmend sein können, weil sie im Moment nicht mehr existieren. Der historische Zusammenhang ist zerrissen, und dieser Zustand kann chronisch oder akut sein.

In diesem Sinne gibt es freilich Grade der Freiheit. Der eine extreme Fall ist die Überlegung, das Abwägen aller Motive, der andere die absolute Zerstörung des Gedächtnisses. Schon die Laune ist eine Unfreiheit, da die Tat nicht mehr von den dauernden Überzeugungen abhängt. Für die Erkenntnis ist aber keine Tat durch die Kausalität bestimmt, gleichgültig, ob das ganze dauernde Subjekt ihr zugrunde liegt oder nicht. Freiheit besagt hier nur: bestimmt durch den eigenen Willen und nicht durch zeitlose

Naturgesetze. Inwieweit eine Tat aus Überlegung mit Bewußtsein geschehen ist, läßt sich niemals entscheiden. Diese Entscheidung ist für die Erkenntnis der Wirklichkeit auch gar nicht nötig. Die Möglichkeit besteht für das normale selbstbewußte Subjekt immer. Nur im pathologischen Fall ist sie aufgehoben. Jener andere Freiheitsbegriff setzt einen ethischen Gesichtspunkt voraus, nämlich unsere wertende Stellung zu der Realität. Wenn wir den realen Willen bewerten, so muß die Möglichkeit anderer Willenstendenzen bestehen. Solange das eine Subjekt als Ganzes in der Zeit besteht, existiert sie. Im andern Fall ist die Tat wohl frei, aber das Subjekt nicht verantwortlich für sie. Wenn nicht mehr der historische Zusammenhang im eigenen Bewußtsein besteht, so hat es auch keinen Sinn mehr, ein Subjekt verantwortlich zu machen, das eben gar nicht existiert. Die Tat ist dann kein Teil mehr des Subjekts, das wir etwa bestrafen würden. Für unsere Erkenntnis existiert das eine Individualsystem in der Zeit. Aber wir erkennen weiter, daß für das Bewußtsein selbst das Systemsein aufgehört hat. Von dem ganzen Subjekt aus ist uns darum die Tat in diesem Falle absolut unbegreiflich. Sie ist uns nur verständlich, wenn wir nicht mehr das ganze Subjekt als existierend annehmen. An sich freilich verstehen wir auch die normale Tat nur aus einem Teil, einer bestimmten Willenstendenz. Erst für die ethische Beurteilung müssen wir jedenfalls die Existenz des ganzen Subjekts voraussetzen. Inwieweit diese ganze Einheit an der Tat beteiligt ist, entzieht sich der Erkenntnis. Nur daß sie in einigen Fällen nicht beteiligt sein kann, wissen wir. Dies interessiert aber nur die ethische Beurteilung, nicht die Erkenntnis der Wirklichkeit. Somit wird die Freiheit als Prinzip der Erkenntnis niemals aufgehoben, denn sie liegt schon in dem Begriff des Willens. Im pathologischen Fall ist die Tat frei von der Kausalität, aber nicht mehr frei von dem ganzen Subjekt aus, das aufgehört hat zu existieren. Nur an dieses kann sich aber die

ethische Bewertung richten. Der ethische Begriff der Freiheit setzt die absolute Ganzheit des Subjekts voraus, die empirisch nicht zu bestehen braucht, der empirische aber nur den Willen überhaupt als das Prinzip der Erkenntnis. Mit der Bestimmung der maßgebenden Tendenz sind wir mit unserer Erkenntnis zu Ende. Wir können nur in einigen Fällen sagen, daß andere Tendenzen nicht beteiligt sein konnten. Damit ist die empirische Freiheit mit der ethischen Unverantwortlichkeit versöhnt. Die Überlegung ist keine empirische Bedingung der Willenshandlung, sondern ihre Möglichkeit nur die Voraussetzung für die ethische Bewertung.

Daß die Nichtkausalität des Willens logisch eine Einwirkung ausschließt, ist ein frivoles Märchen mancher modernen Strafrechtstheorie. Im Gegenteil wäre unter Voraussetzung der Kausalität der leiseste Eingriff in das Leben des andern die furchtbarste Barbarei, von welcher Theorie der Strafe man auch ausgeht. Denn Kausalität kann nichts anderes heißen, als daß es beim Anfang der Welt schon bestimmt war, daß an dem und dem Tag an der und der Stelle ein Mord passierte. Alle Versuche, Kausalität und Fatalismus zu trennen, können nur Spiegelfechtereien sein. Wenn man aber weiß, daß die Tat des Menschen durch seine persönlichen Erfahrungen und Willenstendenzen bestimmt ist, so ist es nur selbstverständlich, wenn man in sein Leben künstlich Erfahrungen einführt. Allerdings kann niemand mit Bestimmtheit sagen, daß sie nützen werden. Denn die objektive Welt kann das psychische Leben nie vollständig erklären. Ein subjektiver Rest ist immer vorausgesetzt, die Art, die Wahrnehmung aufzunehmen und zu verwerten. Die Zukunft können wir psychologisch nie mit Sicherheit erkennen, da wir die Realität nicht kennen, sondern nur vermuten. Erkennen können wir das Leben nur, wenn es zu Ende ist, wenn der Teil der Zeit da ist, den wir in seinem System erkennen wollen.

Daß uns die Taten der niederen Tiere unfrei vorkommen, die der höheren immer freier, ist psychologisch verständlich wegen der allmählichen Differenzierung oder Individualisierung. Wegen der großen Gleichförmigkeit kann man leicht zu allgemeinen historischen Tatsachen kommen. Damit sind sie aber keine Naturgesetze im Sinne des Mechanismus geworden. Der Mensch ist keine Ausnahme. Nur gibt es so viele verschiedene Menschen, daß eine beschreibende Erkenntnis „des" Menschen eine Unmöglichkeit ist. Ich möchte hier aber darauf aufmerksam machen, daß unsere Grundlegung der Individualspychologie nicht auf dieser Verschiedenheit der Individuen beruht. Damit hätte man das Prinzip völlig verkannt. Ob es unter den Infusorien verschiedene Individualsysteme gibt oder nicht, tut nichts zur Sache. Auch bei ihnen verstehen wir die Bewegung historisch und nicht räumlich. Die Zeit begründet aber nicht „ein" System wie der Raum. Die Bewegung wird also nur innerhalb des Individualsystems verstanden, innerhalb der historischen Monade und nicht in einem allgemeinen System: „psychische Natur". Ob viele Monaden gleich sind, geht die Erkenntnis der einen Bewegung nichts an.

Nun glaubt die Psychologie ein Gesetz gefunden zu haben, das den Willen selbst determiniert: Der Wille strebt nach Lust. Soweit dies aber überhaupt einen Sinn hat, ist es ein analytischer Satz oder eine Tautologie. In Wahrheit sagt man nur: Wenn man etwas will, dann will man das, was man will.

Daß der Satz kein empirisches Gesetz bedeutet, zeigt sich schon darin, daß er nicht durch die Erfahrung widerlegbar ist. Das Gravitationsgesetz ist aus Erfahrung gewonnen. An sich wäre es logisch denkbar, daß die Masse sich nicht so verhält, wie das Gesetz es sagt. Die Erfahrung hat entdeckt, daß es so ist. Sie hat eine Synthese a posteriori konstruiert, die nicht a priori selbstverständlich ist. Für

das Lustgesetz trifft dies nicht zu. Ein Gesetz hat nur Sinn, wenn eine von unendlichen Möglichkeiten dadurch als Tatsache festgelegt wird. Unser Gesetz hätte also nur Sinn, wenn auch das Gegenteil logisch denkbar wäre, durch die Erfahrung aber nicht als zutreffend nachgewiesen werden könnte. Es müßte also auch logisch denkbar sein, daß der Wille nach Unlust strebt, und erst die Erfahrung würde lehren, daß dies in Wahrheit nicht zutrifft. Nun gibt man wohl notgedrungen zu, daß ein solches Streben nach Unlust vorkommt, etwa bei einem Fakir, aber man brauchte wohl nicht erst so weit zu schweifen. In dem Leben fast aller Menschen finden sich derartige Phänomene. Trotzdem behält das Gesetz für den Psychologen seine Gültigkeit. Denn die Unlust ist es in diesem Falle, die Lust bereitet. Wir stoßen also auf die merkwürdige Tatsache, daß das Gegenteil des Gesetzes logisch undenkbar ist, weil immer die „Ausrede" da sein kann, daß die Unlust Lust bereitet. Infolgedessen ist es zum mindesten keine Bereicherung meiner Erfahrung, ich erfahre dadurch nicht, daß einer von vielen Gegenständen immer der Gegenstand des Willens ist, denn es wird durch das Gesetz kein Gegenstand des Willens ausgeschlossen. Infolgedessen bin ich genau so klug wie zuvor. Ich wollte wissen, wonach der Wille strebt, und ich höre, daß er nach allem, auch nach Unlust streben kann. Wir haben es also gar nicht mit einem empirischen Gesetz zu tun, das man aus der Erfahrung konstruiert hat, sondern man geht von vornherein von einer Idee aus, die auf jede Erfahrung anwendbar ist. Man kann aus jedem Willen schließen, daß das Ziel dem Subjekt Lust bereitet, aber man kann niemals aus dem Gesetz auf den Gegenstand des Willens schließen. Wäre der Satz keine Tautologie, so hätten wir ohne Erfahrung ein Naturgesetz gefunden. Denn wenn das Gegenteil „logisch" unmöglich ist, so kann das Gesetz auch nicht aus der Erfahrung stammen. Es bliebe also nur die Möglichkeit, daß wir es mit einem

synthetischen Satz a priori im Sinne Kants zu tun haben, entsprechend dem Satz der Kausalität. Dies ist insofern wirklich richtig, als damit gesagt ist, daß der Wille das notwendige Prinzip der psychologischen Erfahrung ist. Die inhaltliche Determination dieses Willens selbst beruht aber auf einer Tautologie.

Faßt man das Gesetz so allgemein, daß wirklich keine Erfahrung es widerlegen kann, so würde ich lieber sagen, das Subjekt strebt nach Befriedigung. Was auch immer getan wird, man kann immer daraus schließen, daß das Subjekt glaubt, durch die Erreichung des Ziels befriedigt zu sein. Würde man aber den Grund dieses Strebens nach Befriedigung zum Problem machen, so gerät man in denselben regressus ad infinitum wie bei der Selbstbeobachtung. Wenn man einen psychischen Akt annimmt, der ein Element Lust wahrnimmt, so müßte man auch weitergehen und diese Wahrnehmung auf eine Beobachtung der Beobachtung zurückführen und so fort. Genau so wäre es beim Wollen. Ich würde die Befriedigung wollen, weil die Befriedigung befriedigt und so fort. Diesem regressus entgehen wir nur, wenn wir nicht die Befriedigung zum Gegenstand des Wollens, sondern zum Grund des Gegenstandswollens machen. Wir begründen damit das Wollen. Ich wüßte nicht, warum wir nach Befriedigung streben sollten, denn dieses Erlebnis ist an sich gar nicht angenehmer als die Unzufriedenheit. Hinter dem Element „Lust“ verbergen sich zwei ganz verschiedene Tatbestände. Das eine Mal bezeichnet man damit die ganz bestimmte Eigenschaft eines qualitativen Erlebnisses, die Annehmlichkeit, das andere Mal einen bestimmten Gefühlszustand, der an sich weder angenehm noch unangenehm ist. Es läßt sich kaum etwas Unsinnigeres denken, als daß der Psychologe durch Selbstbeobachtung feststellt, ob ein Element Lust oder Unlust in seinem Bewußtsein ist. Es gehört keine Übung der Selbstbeobachtung dazu, sondern die ganze

theoretische Verbildung eines Psychologen, um überhaupt so etwas zu behaupten. Man müßte konsequent auch sagen, daß ich jedesmal, wenn ich ein Urteil über das Essen abgebe, zunächst Selbstbeobachtung treibe, ob ich nämlich ein Element Lust oder Unlust in meinem Bewußtsein entdecke. Aber auch wenn ich kein Urteil abgebe, sondern nur darnach handle, so müßte auch das Element durch innere Wahrnehmung entdeckt worden sein. Ist die Selbstbeobachtung im Recht, so wäre jeder Mensch zunächst in einem argen Dilemma. Man entdeckt mehrere Inhalte und ein Element Unlust. Woher sollte man dann wissen, durch welches Empfindungselement das Gefühlselement erregt worden ist? Es gäbe nur eine vernünftige Antwort: durch induktive Erfahrung, die einen Kausalzusammenhang feststellt. Jeder unverbildete Mensch wird sagen, daß ein Geschmack unangenehm ist. Von einem Element neben dem Inhalt kann keiner etwas entdecken. Weiter kann aber auch der Psychologe nicht kommen, selbst wenn er im Laboratorium Chinin ißt und dazu das Hippsche Chronoskop aufzieht. Sein Fehler ist aber nicht ein ungeschickter sprachlicher Ausdruck, sondern jene Raumtheorie, durch die er das Bewußtsein als einen Rahmen voll psychischer Dinge denkt, wozu er dann ein inneres Auge braucht, um diese Dinge wahrzunehmen. Alles dies ist deswegen verkehrt, weil das Bewußtsein kein Raum neben dem wirklichen Raum ist. Das Subjekt urteilt nicht nur, was es erlebt, sondern es beurteilt auch das Erlebnis als angenehm, unangenehm oder gleichgültig. Es tritt aber kein Gefühlselement neben ein Empfindungselement. Es ist auch nicht immer ein Gefühlselement da, das bisweilen nur so schwach ist, daß wir es nicht merken. Seltsamerweise hat man gesagt: Daß Schmerzen weh tun, ist ebenso sinnvoll, wie daß Gerüche riechen. Indessen gibt es keinen Geruch, der riecht, sondern es gibt das Erlebnis des Geruches, und dieses kann unangenehm sein. Ebenso gibt es bestimmte Inhalte, die wir sprachlich, ob mit Recht oder Unrecht,

als Schmerzempfindungen bezeichnen, deren Erlebnis unangenehm sein kann. Es gibt aber auch Schmerzempfindungen, die oft künstlich wiederholt werden, weil sie angenehm sind. Dahin gehört etwa das Drücken auf einen „blauen Fleck", das man bei fast allen Menschen beobachten kann. Man mag dies als Perversität bezeichnen. Es wäre dies aber genau so wie mit dem Hautgout des Wildes als Geschmack. Soweit ein erlebter Inhalt bezeichnet wird, ist der Schmerz eine Empfindung. Schränkt man aber das Wort „Schmerz" nur auf die unangenehmen Empfindungen ein, so bestimmt man nicht mehr allein nach dem Inhalt. Mit der Gefühlsbetonung des erlebten Inhalts oder der erlebten Bestimmtheit ist etwas ganz anderes gemeint. Der Psychologe muß auch hier terminologisch genauer sein als der naive Sprachgebrauch. Er muß den Inhalt des Erlebten trennen von der Stellungnahme des Subjekts, durch die wir sein Handeln verstehen. Keine logische Überlegung kann den naiven Menschen widerlegen, der seine Empfindungserlebnisse angenehm oder unangenehm nennt, ihnen also eine subjektive Eigenschaft beilegt. Daß diese Eigenschaft des Erlebens von einer andern Eigenschaft des Erlebten, der Intensität, abhängt, widerlegt nicht das Recht, von einer Eigenschaft zu sprechen. Die Intensität begründet ein qualitativ neues Erlebnis, wenn auch das Denken eine Gleichheit zwischen zwei Inhalten feststellt. Die Annehmlichkeit ist keine Eigenschaft des erlebten Inhalts, sondern des Erlebnisses. Diese Erlebnisse können den Grund abgeben für Befriedigung und Unbefriedigung. Aber es wäre absolut falsch, zu behaupten, daß sie allein den Grund abgeben müssen. Ein guter Teil der persönlichen Kultur beruht gerade in der Unabhängigkeit des Gefühls von der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindung. Mit dem Gefühl aber bezeichnen wir an sich kein unangenehmes oder angenehmes Erlebnis. Vielmehr ist das Gefühl das

Symptom, daß mir irgend etwas in der Welt nicht angenehm ist. Weder das Lesen des Unglückstelegramms noch das Gefühl der Trauer ist unangenehm, sondern das Ereignis, das mitgeteilt wird. An meinem Gefühl liegt mir dabei gar nichts. Nur die Tatsache ist etwas, was ich nicht will. Es wäre ganz töricht zu sagen: ich will sie deshalb nicht, weil sie mich traurig macht. Ich wüßte nichts, was ich gegen die Trauer als Erlebnis haben sollte. Darum ist überhaupt jenes ganze Unlustgefühl eine Torheit. Ist vielleicht der Ernst ein Unlustgefühl, das man stets beseitigen möchte, ist ein ernster Mensch ein unglücklicher Mensch? In dem Gefühl drückt sich eine Reaktion auf die Welt aus, die von der Annehmlichkeit der persönlichen Empfindungserlebnisse ganz unabhängig sein kann. Nach dieser Reaktion als Erlebnis zu streben, haben wir gar keinen Grund. Wir sind unzufrieden, wenn wir etwas anders wollen, als es ist. Wir sind zufrieden, wenn es so ist, wie wir es wollen. Das berühmte Lustgesetz sagt also nichts mehr, als daß wir die Welt so wollen, wie wir sie wollen. Dann sind wir zufrieden. Wenn man aber sagt, wir streben nach Zufriedenheit, so ist das eine Tautologie. Das Gegenteil ist deswegen logisch unmöglich, weil es heißen würde, wir wollen die Welt so, wie wir sie nicht wollen. Fassen wir es nicht als Tautologie auf, so wird es empirisch falsch. Dann gibt es z. B. Menschen, denen nicht eher wohl ist, als bis sie etwas haben, womit sie unzufrieden sein können. Sagen wir aber, daß diese Menschen nur durch ihre Unzufriedenheit zufrieden sind, so sagen wir nicht mehr, als daß sie unzufrieden sein wollen. Sagt man, sie streben nach Zufriedenheit durch Unzufriedenheit, so ist das richtig, weil es eine Tautologie ist. Sie wollen das, was sie wollen. Nimmt man also das Gefühl als einen qualitativen Gegenstand des Wollens, so ist es nicht wahr, daß wir alle in jedem Moment nach Zufriedenheit streben. Dies ist nur dann richtig, wenn wir unter dem Gefühl nur die formale Beziehung des Subjekts zu der Verwirklichung

des Gegenstandes des Wollens verstehen und nicht diesen Gegenstand selbst. Folglich ist das berühmte Gesetz nur ein Ausdruck dafür, daß wir überhaupt etwas wollen. Das Streben nach Lust wäre etwa gleichbedeutend damit, daß die Erkenntnis nach Bejahung strebt. Die Fälle sind darin gleich, daß man die Negation als eine Bejahung des Negativen auffassen kann, wie man die Unlust auch als Lust an der Unlust auffassen kann. Dann aber wäre jenes Erkenntnisziel auch nur eine Tautologie, nämlich, daß die Erkenntnis erkennen will. Genau so wenig wie die Bejahung in diesem Sinne ein selbständiger Faktor ist, ist es auch die Lust. Wie aber die Geistestätigkeit eines Menschen dahin charakterisiert werden kann, daß er stets nur negieren will, so kann auch das Wollen eines Menschen charakterisiert werden dadurch, daß er als Selbstquäler Unlust will. Dann erst ist der Gegenstand seines Wollens eine positive Wirklichkeit. Als allgemeines Gesetz ist der Satz also ganz nichtssagend, weil die Lust gar kein objektiver Faktor in der Welt ist, sondern wieder auf den Willen oder die persönliche Stellung zur objektiven Welt zurückführt. Eine konsequente Psychologie, die eine objektive Kausalität des Bewußtseinsinhalts darstellen will, darf deshalb die Lust überhaupt nicht als einen erklärenden Faktor gelten lassen. Die Lust bewirkt nicht die Handlung als Geschehen, sondern aus der Befriedigung, die erreicht wird, verstehe ich die historische Wirklichkeit der Handlung. In diesem allgemeinen Sinne ist sie nur ein Symptom der Willenstendenz.

Jede Handlung ist determiniert durch den Willen, heißt nichts anderes als: sie ist nicht determiniert durch zeitlose Naturgesetze. Nur wenn man diesen Vergleich zieht, kann man ein Urteil über die Freiheit abgeben. Die Tat ist frei, weil sie vom Willen abhängt. Unfreie Tat ist ein Widerspruch in sich selbst. Freier Wille aber hat nicht mehr Sinn als unfreie Kausalität. Diese Freiheit allein ermöglicht die mutmaßende Voraussage der Handlung, auf

der unser ganzes soziales Leben beruht. Keine wissenschaftliche Psychologie wird jemals hier mehr erreichen können als die „Menschenkenntnis". Wir haben bewiesen, daß die psychologische Erkenntnis nicht eine gesetzmäßige psychische Welt konstruiert, sondern nur die einzelnen Monaden. Wir erkennen den realen Menschen als historisches Subjekt, und keine psychische Natur. Diese Erkenntnis der Erfahrungen und Willenstendenzen ermöglicht uns eine Berechnung der Handlungen. Wir gehen von der Voraussetzung aus, daß ein bestimmter Mensch mit einer bestimmten Willenstendenz auf ein Ereignis reagieren wird. Würden wir aber auf eine Kausalität der Handlungen rechnen, so könnten wir praktisch niemals zu einer Voraussage kommen. Durch die Kausalität würde jede Handlung für uns psychologisch zufällig werden. Wir dürften nicht den Menschen voraussetzen, sondern nur die bestimmte Konstellation der Welt, die der Handlung als Bewegung vorhergeht. Es gibt keine andere Möglichkeit, die Zukunft vorauszusagen, als das Vertrauen auf die richtige Erkenntnis der historischen Realität des Individuums, seiner Willenstendenzen, d. h. der Freiheit von den zeitlosen Naturgesetzen. Wie die Voraussage des Naturwissenschaftlers auf der Identität des Raums beruht, so beruht die des Psychologen auf der Identität des Individuums, das wir kennen gelernt haben. Die Assoziationen und die Willenstendenzen sind die Gesetze, die in dem Individualsystem gelten. Eine unbedingte Voraussage auf Grund zeitloser Gesetze kann daher nicht einmal das Ideal der Psychologie sein. Sie muß immer ein bestimmtes historisches Subjekt voraussetzen, und in dieser Voraussetzung liegt die kritische Freiheit des Willens. Es gibt keine allgemeinen psychologischen Gesetze, weil es nicht „ein" System „Psyche" gibt, wie es eine Natur gibt, sondern nur Individualsysteme oder Monaden. Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe. Ein Wissen der Zukunft im naturwissenschaftlichen Sinne ist hier logisch ausgeschlossen, weil

eine Vervollkommnung der Menschenkenntnis durch die Wissenschaft ausgeschlossen ist. Selbst wenn wir uns ganz fest auf einen Menschen verlassen, weil wir ihn kennen, so bleibt dies logisch doch nur ein Glaube.

IV. Das Gedächtnis.

Ich habe während unserer Untersuchung noch nicht das Wort „Gedächtnis" erwähnt, teils absichtlich, teils weil es nicht notwendig war. Man kann dies aber leicht korrigieren, indem man überall dort, wo vom historischen Zusammenhang die Rede ist, das Wort Gedächtnis einsetzt. Tatsächlich bezeichnet es gar nichts anderes. Auch hier hat das Raumdenken den Begriff verfälscht. Hätte man nicht das Gedächtnis nicht nur bildlich, sondern in Wirklichkeit als einen Kasten betrachtet, den das Bewußtsein mit sich schleppt, so hätte man nie das Assoziationsgesetz für eine Erklärung des Geschehens halten können. Das ganze Denken der Elementarpsychologie beruht darauf, daß man Gedächtnis und Bewußtsein als ein Raumverhältnis denkt. Tatsächlich aber ist das Gedächtnis nichts weiter als das vergangene Bewußtsein, die verflossene Zeitreihe des Individualsystems, die auch in der Gegenwart existiert, weil das System oder das Subjekt als ganzes existiert. Wie der ganze Raum existiert, so besteht für den Psychologen die ganze Zeit als Realität. Wir erkennen ein Erlebnis als Wiederholung innerhalb des Zeitsystems, wir können aber diese Wiederholungen nicht durch das Gedächtnis erklären, denn dieses würde schon heißen, daß wir die Zeit als Raum denken, das Psychische als Substanz. Wir benennen diesen historischen Zusammenhang der Phänomene mit dem Wort Gedächtnis. Wir verstehen die Gegenwart als Gedächtnis heißt: wir verstehen sie als Wiederholung in dem einen System, wie wir eine Erscheinung im Raum begreifen als Wiederholung

in dem einen Raumsystem. Was sich im Raum wiederholt, ist eine konstante elementare Beziehung, in der Psychologie eine Assoziation von Inhalten oder Inhalten mit Handlungen.

Daraus folgt, daß wir überall dort, wo wir Phänomene als historische Wiederholungen und nicht als Raumwiederholungen begreifen, auch Gedächtnis denken. Denn es ist nur ein anderer Name für dasselbe logische Prinzip. Wenn sich aber heute die Biologie mit dem Gedanken vertraut macht, das Gedächtnis für eine Eigenschaft der Materie zu halten, so ist das — soweit es richtig ist — nur die kritische Entdeckung einer Tatsache, die man schon lange der Forschung als Idee zugrunde gelegt hat. Falsch aber ist die Bezeichnung des Gedächtnisses als Eigenschaft der Materie überhaupt. Wir haben gezeigt, daß die Biologie gar nicht Materie denkt, sondern die Zeitform, die die Materie eingeht, nämlich den Organismus. Daß der Biologe von dieser Form, von dem Individualsystem in der Zeit ausgeht, heißt nichts anderes, als daß er Gedächtnis denkt. Dieses ist kein Phänomen, das der Naturforscher als Eigenschaft des Organismus entdeckt, ebensowenig wie er die Spontaneität der Bewegungen „wahrnehmen" kann. Man kann nicht durch Erfahrung feststellen, ob der Organismus Gedächtnis besitzt, man kann auch keine diesbezügliche Hypothese aufstellen. Eine solche läge höchstens in dem Begriff des Organismus, aber als eine notwendige Grundhypothese, die überhaupt erst die biologische Erkenntnis konstituiert. Man kann nicht „sehen", ob das Infusorium reagiert, ob seine Bewegung eine Gedächtniserscheinung ist, sondern man kann nur fragen, ob das Phänomen als Substanzveränderung zu erklären ist oder von dem historischen Subjekt abhängt. Erkennt man ein Phänomen als Wiederholung in dem Zeitsystem, so erkennt man es als Gedächtniserscheinung. Dieses Wort kann die Wiederholung nicht erklären. Genau so töricht wäre es, wenn der Chemiker sich bemühte zu erklären, warum die Wirkung des Radiums sich bei jedem

Element wiederholt, nachdem er einmal von der Idee des einen Systems „Natur“ ausgegangen ist. Wir verstehen etwas als Gedächtniserscheinung, aber wir können die Erscheinung nicht durch das Gedächtnis erklären. Die biologischen Phänomene sind als Zentralisation und Dezentralisation, als Organisation und Differenzierung des Gedächtnisses aufzufassen.

Überall, wo man eine Reaktion von einem Reiz abhängen läßt, legt man die Idee des Gedächtnisses zugrunde, indem man in dem Individualsystem die Wiederholung einer Assoziation annimmt. Ob ich die Hand von dem brennenden Ofen zurückziehe, oder die Mimose die Blätter schließt, wenn sie berührt wird, ist logisch völlig gleich. Beides sind Gedächtniserscheinungen, beides wird begriffen als die Wiederholung einer oder vieler historischer Momente aus der Vergangenheit. Nur ob eine Reaktion oder eine mechanische Raumveränderung vorliegt, kann man fragen. Von diesem Standpunkt aus ist auch die Vererbung eine Gedächtniserscheinung. Ich betone immer wieder, daß das Gedächtnis die Vererbung nicht erklärt, sondern nur benennt. Diese Benennung hat aber den einen Vorteil, daß man sofort die mechanistische Unerklärbarkeit der Vererbung einsieht. Der Mechanismus stößt hier nicht auf ein Problem, das er nicht lösen kann, sondern das Denken stellt ein Problem, das der Mechanismus nicht denken kann. Es ist ein Beweis für das völlig kritiklose Denken, wenn man von einem „Vererbungsgesetz“ neben dem Gravitationsgesetz spricht. Es gibt kein empirisches Gesetz der Vererbung, sondern die Vererbung ist eine Idee a priori der Biologie. Versteht man etwas als Vererbung, so heißt das, daß man nicht nach mechanischen Ursachen der Erscheinung sucht. Beides widerspricht sich absolut. Entweder man begründet etwas durch zeitlose Ursachen, durch Wiederholung konstanter Beziehungen im zeitlosen Raum, durch Naturgesetze, oder man begründet etwas als Wiederholung in der realen Zeit

in dem Zeitsystem „Leben". Das eine Mal denkt man mechanistisch, das andere Mal historisch. Eine Vermengung beider Prinzipien, ein Mechanismus der Vererbung oder ein Gesetz der Vererbung selbst ist ein logischer Nonsens. Hält man die Entstehung der Organismen für mechanisch bedingt, so gibt es überhaupt nicht „ein" Gesetz ihrer Erklärung, sondern jede Raumform ist durch die speziellen Naturgesetze zu erklären. Für den Mechanismus muß es gleichgültig sein, ob ein Phänomen im Leben schon einmal da gewesen ist. Er darf nur ewige Gesetzmäßigkeiten anerkennen, die sich im Raum wiederholen. Daß schon einmal ein Körper da war, der gewisse Ähnlichkeiten mit einem jetzt entstandenen Huhn hatte, geht den Mechanismus schlechterdings nichts an. Er hat diesen Raumkörper durch zeitlose Naturgesetze zu erklären. Der Biologe aber begründet ein Phänomen gerade dadurch, daß es schon einmal oder tausendmal in der Vergangenheit vorgekommen ist, er denkt es als Vererbung oder Gedächtnis. Beides kommt logisch auf dasselbe Prinzip heraus, nämlich auf das des historischen Zusammenhangs. Wir stoßen damit aber nicht auf eine empirisch wahrgenommene Erfahrung, sondern auf das Denkprinzip der Biologie als Wissenschaft. Das Seltsame, was diese Zusammenstellung heute für uns hat, liegt nur daran, daß unser ganzes Denken von dem Raumdenken aus metaphysisch falsch orientiert ist. Der Begriff „Geist" hat einen falschen Sinn bekommen, weil man ihn nicht erkenntniskritisch begründet. Unsere sogenannte physiologische Psychologie ist in Wahrheit das Gegenteil einer physiologischen oder biologischen Psychologie, weil gerade sie von der Wesenhaftigkeit des Psychischen ausgeht ohne seine Beziehung zum lebenden Organismus. Nicht durch das Gehirn als Raumteil läßt sich dieser Zusammenhang herstellen, sondern nur durch das gleiche Prinzip der Erkenntnis. Der Geist oder das Psychische überhaupt ist kein Gegenstand neben der Materie, sondern ihre Form, wie dies Aristoteles schon erkannt hat.

Diese Form aber liegt schon in dem Begriff des lebenden Organismus als einer historischen Größe. Das logische Prinzip von Vererbung und Gedächtnis ist gleich. Nur die Ausdehnung des Zeitsystems, in dem wir es zugrunde legen, ist verschieden. Der Biologe begründet die Zeit als „ein" System des Lebens, von dem das Individualsystem nur ein Teil ist. Weil sein System nur als Zeit und nicht als Raum existiert, ist die Deszendenztheorie eine logische Forderung, wenn es eben überhaupt „ein" System geben soll. Auf den Raum bezogen ist ja unser individuelles Gedächtnis auch nichts anderes als Vererbung. Wir wissen, daß die Substanzteile des Gehirns im Laufe der Zeit ganz andere sind als im Anfang. Folglich ist auch im Individualsystem selbst das Gedächtnis eine Vererbung der Anlagen von früheren Substanzen auf die jetzige. Hierin liegt die Unmöglichkeit, von der Gehirnphysiologie als Raumwissenschaft aus das Psychische zu begreifen. Es ist unlogisch, die Beziehung von Körper und Geist ergründen zu wollen, wenn man darin ein empirisch lösbares und kein logisches Problem sieht. Unlogisch daran ist die stillschweigende Voraussetzung, daß es „ein" solches Problem überhaupt gibt, oder, was dasselbe besagt, daß es „eine" Erkenntnis gibt. Wir können die Raumerkenntnis bis zum äußersten vervollkommnen, wir werden nie Körper und Geist in „einer" Erkenntnis vereinigen können. Denn der Geist ist kein Gegenstand neben dem Körper, deren Beziehungen sich erklären lassen. Es gibt keine Erkenntnis, die die Welt als „einen" Gegenstand konstruiert. Kritisch gefaßt lautet der Gegensatz nicht: Geist und Materie, sondern: Raum und Zeit. Wir fassen die psychische Gegenwart auf als Teil des realen Zeitsystems, zugleich aber wissen wir ihre Abhängigkeit von dem zeitlosen Raumsystem. Darin liegt eine Antinomie der Vernunft überhaupt. Der Begriff der Disposition, der Anlage oder, wie man es auch nennt, ist wohl brauchbar, aber nur als Bezeichnung für die Spezialorganisation der Materie. Das Problem von Zeit

und Raum wird dadurch nicht gelöst, die Vererbung nicht erklärt, der historische Zusammenhang nicht in einen Raumzusammenhang aufgelöst. Eine Anlage existiert nicht im Raum des Mechanismus, weil sie ein rein historischer Begriff ist. Man sagt damit nur, daß man etwas nicht als Raumgeschehen auffaßt. Weder das Gedächtnis noch die Vererbung wird durch die Disposition erklärt. Aber es gibt eben auch hier gar nichts „Erklärbares", weil der Monismus als logische Voraussetzung falsch ist. In der zurückschauenden Betrachtung ist die Disposition weiter nichts als das Gedächtnis, die Kristallisation der Vergangenheit in dem Moment der Gegenwart. Man kann aber auch die Disposition in bezug auf die Zukunft betrachten, und dann ist sie weiter nichts als der Zweckgedanke. Man kristallisiert die Zukunft als Realität in der Gegenwart: als solche ist die Disposition Wille. Wenn man die Realität aus einer Disposition versteht, so gründet man das darauf, daß etwas wirklich werden will, was schon einmal wirklich war. Im andern Fall ist die Disposition absolutes Rätsel. Wir kommen nicht weiter als bis zur Konstatierung des Angebornen, während wir dieses im andern Falle als Wiederholung in einem größeren System, als vererbt verstehen. Wichtig ist dies für die Auffassung der Variationen. Verlegt man alles Neue, was wirklich eintritt, als Anlage in den Keim, so gibt man von vornherein zu, daß man weder etwas erklären noch etwas verstehen will. Aus der Anlage kann man etwas verstehen, aber nicht die Gründe der Anlage selbst. Man kann nichts erkennen, ohne daß man es als Wiederholung in irgend einem System nachweist. Mit der Keimanlage, der das „Neue" entspringt, beschreibt man also nur eine Tatsache, eine Tat der Natur, eine absolute Schöpfung, die ebenso sich der Erkenntnis entzieht, wie eine angenommene Schöpfung in der Welt. Man könnte die Tat nur dadurch erkennen, daß man einen Naturwillen annimmt, der etwas bezweckt. Die schöpferische oder wollende Natur kann keinen Wider-

spruch bilden zu dem Mechanismus, weil sie eine Idee der Biologie als historischer Erkenntnis wäre. Zweck und Ursache widerstreiten sich nur insofern, als der Monismus eine falsche metaphysische Annahme ist.

Die Psychologie glaubt, daß das Gedächtnis ein erklärbares Sonderphänomen ist. Wir wissen aber gar nichts weiter von ihm, als daß die Vergangenheit sich wiederholt. Das aber ist auch das Charakteristische der Vererbung. Wir sind nicht daran gewöhnt, das Gedächtnis als Vererbung und umgekehrt die Vererbung als Gedächtnis zu denken, weil wir von der Identität des Organismus im Raum ausgehen. Diese Identität aber bedeutet in Wahrheit nur, daß wir in der Erkenntnis von dem Zeitsystem ausgehen. Der Biologe aber tut nichts anderes, als daß er von einem größeren Zeitsystem ausgeht, das, völlig zu Ende gedacht, die ganze Ahnenreihe, die Entwicklung von der Urzelle bis zum Tode eines jeden Individuums umfaßt.

Als ein Sonderphänomen könnte man nur die bewußte Erinnerung bezeichnen. Es wiederholt sich hier der gleiche Fall wie bei dem Willen oder dem Wiedererkennen. Wir verstehen eine Handlung aus dem Willen, auch ohne daß eine bewußte Vornahme besteht. Wir verstehen sie aus einer Gleichheit der Reize, auch ohne daß diese von dem erkennenden Subjekt gewußt oder zum Gegenstand des Urteils gemacht wird. Ebenso müssen wir die Halluzination als eine Gedächtniserscheinung verstehen, deren Wesen gerade darin liegt, daß sie nicht als solche gewußt ist. Dasselbe trifft für den Traum zu. Für eine Psychologie des Bewußtseinsinhalts gibt es überhaupt keinen Unterschied zwischen Vorstellung und Wahrnehmung. Das Phänomenale liegt nur in dem, was erlebt wird. Ob etwas eine Erinnerung oder eine Wahrnehmung ist, liegt nicht in dem qualitativen Bewußtseinsinhalt, selbst wenn stets ein Intensitätsunterschied des Erlebten vorhanden wäre. Es handelt sich dabei nicht um einen Unterschied der daseienden Elemente, sondern um

eine Beurteilung des Erlebten. Für eine Psychologie, die den Bewußtseinsinhalt als Reihe kausal erklären will, kann es weder ein Vorstellen noch ein Behalten oder Vergessen geben. Ihre Erklärung kann sich nur auf das beziehen, was da ist. Das Vergessen beruht aber immer auf dem Vergleich, was möglich ist und nicht da ist. Dieser historische Vergleich liegt aber ganz außerhalb einer Wissenschaft, die das Daseiende erklären will. In denselben logischen Fehler verfällt die vermeintlich mechanistische Biologie, wenn sie ein Glied als rudimentär erklärt. Für sie käme es nur darauf an, die Gesetze zu finden, durch die die momentane Raumform der Substanz zustande gekommen ist. Dafür aber ist die Erkenntnis, daß das „entsprechende" Glied früher anders ausgesehen hat, ganz gleichgültig. Mit der Bestimmung als Rudiment begreift man nicht das Dasein, sondern das Nicht-Dasein. Dieser Gegensatz der Vergangenheit und der Gegenwart kann nur für die historische Beschreibung existieren, aber nicht für die Erklärung dessen, was momentan da ist. Genau so hat Erinnern und Vergessen nur in der deskriptiven Psychologie des historischen Subjekts einen Platz. Unser Denken stellt fest, ob das Erlebte wirklich ist. Mit unserer Beurteilung kommen wir aber dem Phänomen gegenüber unter Umständen nicht aus. Unser Denken genügt nicht. Wir können die Handlungen nicht verstehen, wenn wir nicht das Denken des Subjekts selbst zugrunde legen. Wir verstehen im Falle der Halluzination das Handeln nicht, wenn wir von unserm Denken ausgehen und das Erlebte als Vorstellung oder Erinnerung auffassen. Für das Subjekt ist es eine Wahrnehmung, und nur von ihm aus verstehen wir seine Handlung, genau so, wie meine Bestimmung des Gegenstandes für das andere Subjekt ganz gleichgültig sein kann. Auf eine objektive Wahrheit kommt es der Psychologie bei der Bestimmung des Raums nicht an. Die subjektive Meinung allein ist das Phänomen.

Wir verstehen alles, was nicht unmittelbare Wahrnehmung ist, als Gedächtniserscheinung, als Wiederholung der Vergangenheit. Für uns ist auch die Halluzination eine Vorstellung. Für das Subjekt selbst gibt es aber noch einen andern Begriff des Gedächtnisses, nämlich als eines Wissens. Für uns als Betrachter existiert das Subjekt als ein System, als eine Zeitreihe von Erlebnissen und Handlungen. Dieses Subjekt existiert in jedem Augenblick des Lebens. Wir zeigten aber, daß in den pathologischen Fällen dies Subjekt in Wirklichkeit nicht als Ganzes existiert. Für unsere Erkenntnis existiert die Tatsache des früheren Erlebnisses, das Subjekt aber hat es vergessen. Das Erlebnis ist nicht mehr wiederholbar. Wir müssen also das Gedächtnis auf die wiederholbare Vergangenheit beschränken, soweit ein Gegensatz zwischen der Erinnerung und dem Vergessen besteht. Trotzdem aber kann der Fall eintreten, daß wir die Gegenwart nur aus einem vergangenen Erlebnis heraus verstehen können, selbst wenn dieses von dem Subjekt selbst vergessen worden ist. Wir verstehen etwas als Gedächtniserscheinung, obwohl die Erinnerung daran nicht vorhanden ist. Wir stoßen damit wieder auf den Gegensatz von Wissen und Bewußtsein. Der Gegenstand der psychologischen Erkenntnis ist die Zeitreihe des Bewußtseins, von der die Gegenwart nur ein Teil ist. In diesem System kann sich eine Assoziation wiederholen, an deren Entstehung sich das Subjekt selbst nicht mehr zu erinnern braucht. Diese Erinnerung ist also das Wissen von der eigenen vergangenen Geschichte des selbstbewußten Subjekts. Dieses wissende Gedächtnis ist aber für den Ablauf des Lebens nicht unbedingt vorausgesetzt. Die Monade braucht weder Psychologe noch Historiker ihrer eigenen Geschichte zu sein. Prüfen wir das Gedächtnis, so prüfen wir das Wissen. Der historische Zusammenhang aber kann auch da sein ohne ein wissendes Gedächnis. Er existiert auch in der Mimose, wahrscheinlich ohne daß sie ihn weiß. Eine Bewegung kann als Gedächtniserscheinung

aufgefaßt werden, ohne daß ein wissendes Gedächtnis vorliegt. Das wissende Gedächtnis ist als aktueller Moment, als momentanes Phänomen auch nur eine Wiederholung der Vergangenheit, aber nicht ohne das Bewußtsein der Indentität des früher und jetzt Erlebten. Es ist also genau derselbe Unterschied wie zwischen dem Gleichsein der Reize und der gewußten Gleichheit, zwischen dem Gleichhalten und dem Wiedererkennen. Eine Assoziation wiederholt sich bei einer Bestimmtheit. Das Subjekt aber identifiziert nicht die Bestimmtheit mit einer früher erlebten, sie erinnert sich nicht mehr an das erste Erlebnis. Trotzdem liegt in der Wiederholung des subjektiv Gleichen der Grund für die Wiederholung der Assoziation. Die Mimose braucht sich an den früheren Reiz nicht zu erinnern. Sie braucht auch nicht die Gleichheit der Reize zu erkennen; sie braucht sich auch nicht die Bewegung vorzunehmen; trotzdem verstehen wir die Handlung nur als Gedächtnis, als Gleichhalten — denn die Gleichheit besteht nur historisch subjektiv —, als Wollen. Die Erinnerung ist phänomenologisch auch nur eine Wiederholung der Vergangenheit, aber mit der logischen Bedeutung des Wissens von sich selbst, seiner eigenen Geschichte, wie das Wiedererkennen ein Wissen um die Gleichheit in dem eigenen subjektiven System, wie die Vornahme ein Wissen um das eigene Wollen ist. Für den erkennenden Betrachter ist das Gedächtnis die Vergangenheit des Subjekts. Soweit aber das Subjekt selbst erkennt, ist sein Gedächtnis nur eine Auswahl der Vergangenheit, nämlich das, was das Subjekt noch von ihr weiß. In diesem Sinne ist es also das historische Wissen der eigenen Geschichte, das wir im speziellen Fall als eine Gedächtniserscheinung im ursprünglichen Sinn auffassen müssen, als eine Wiederholung der Vergangenheit mit dem Bewußtsein, das Frühere wieder zu erleben. Dieses Wissen dürfen wir nicht in allen Monaden voraussetzen. Es erklärt uns auch nichts, wie das Wiedererkennen nichts erklärt. Die bestehende Tatsache liegt in der subjektiven Gleichheit zweier Inhalte,

in der Gleichheit innerhalb eines Individualsystems oder für ein Bewußtsein. Nur ein anderer Name dafür ist das Gleichhalten seitens des historischen Subjekts. Das Wiedererkennen ist nur das Wissen um diese Gleichheit. Wenn man sagt, etwas existiert im Gedächtnis, so ist der Ausdruck ebenso mißdeutbar wie die Existenz im Bewußtsein. Für den Historiker existiert die Vergangenheit als Geschichte. Aber für das wissende Subjekt selbst braucht nicht mehr die ganze Vergangenheit zu existieren. Für dieses existiert nur ein Teil, und diesen nennen wir Gedächtnis. Er bedeutet aber wirklich nur einen Teil der Vergangenheit, die der Psychologe weiter voraussetzen muß, selbst wenn sich das Subjekt nicht mehr an sie erinnert. Die Zeit ist für ihn die Realität, der historische Zusammenhang das Problem. Sein Gegenstand ist der subjektive Logos selbst, der als Gegenstand der Selbsterkenntnis gewußt wird, aber auch Logos bleibt, wenn er nicht gewußt wird. Darin, daß das Bewußtsein Gegenstand des Wissens wird, ohne eine dem Bewußtsein selbst gegenüberstehende Welt zu sein, darin daß der Logos sich selbst erkennt, liegt die ungeheure Schwierigkeit der Darstellung. Die Elementarpsychologie verwickelt sich in unlösbare Widersprüche, weil sie das eigentliche Bewußtsein, was seinerseits bewußt werden kann, als einen der Beobachtung zugänglichen Raum darstellt. Wir müssen unterscheiden zwischen dem Gedächtnis als der Bestimmung des gegenwärtigen Bewußtseins als Wiederholung und dem Gedächtnis als Phänomen des Selbstbewußtseins oder Wissens. Wir können terminologisch das gewußte und das ungewußte Gedächtnis unterscheiden.

Das führt uns zu dem Begriff des Unbewußten, der auch nur durch das Raumdenken unkritisch geworden ist. Die Bewußtseinserlebnisse existieren nicht in einem Nebenraum des Bewußtseins, dem Gedächtnis, weiter und gelangen von hier in den Hauptraum zurück. Die Vergangenheit existiert für den Psychologen gleichzeitig mit der

Gegenwart, denn die Zeit selbst ist die Realität, die dem Raum entspricht. Dafür ist es zunächst gleichgültig, ob das Selbstbewußtsein sich der Vergangenheit erinnert oder nicht. Psychologisch existieren tut sie auch ohne das. Wie es kein Bewußtsein gibt, in das etwas hineingelangt, sondern wie wir nur sagen können, daß etwas im Raum bewußt ist, so gibt es auch kein Unbewußtes, in dem sich etwas befindet, sondern nur etwas, was unbewußt existiert. Dazu gehört etwa im Moment die Palme am Nil, ebenso wie alle meine Erlebnisse, an die ich mich im Moment nicht erinnere. Für den Naturwissenschaftler existiert die Palme, für den Psychologen meine eigene Vergangenheit. Soweit nicht die Aufmerksamkeit eine Auswahl unter dem Unbewußten im Raum ist, kommt für den Psychologen nur die Vergangenheit als unbewußte Existenz in Betracht. Soweit die Psychologie Geschichte des Individuums ist, soweit rechnet sie also mit dem Unbewußten, nämlich mit der Vergangenheit. Von diesem Unbewußten muß man scharf trennen das Ungewußte. In einem bestimmten Moment existiert das Unbewußte nur als Vergangenheit. Wir wiesen aber schon öfters darauf hin, daß das Leben keineswegs ein immerwährendes Wissen von sich selbst verlangt. Von diesem Standpunkt aus existiert vieles, was wir nur von dem Bewußtsein aus darstellen können, was aber von dem Subjekt selbst nicht gewußt wird.

Die unkritischste Formulierung des Problems des Unbewußten, mit der eine heutige Richtung der Psychologie, die Psychoanalyse, arbeitet, ist das Unterbewußtsein. Hier stützt sich die ganze Theorie darauf, daß aus einem Raumbild eine Wirklichkeit gemacht worden ist. Soweit man ein momentanes gegenwärtiges Erlebnis aus der Vergangenheit des Subjekts begreift, begreift man es aus dem Unbewußten. Der Irrtum der rationalistischen Psychologie liegt darin, daß sie das Selbstbewußtsein oder die Selbsterkenntnis mit Bewußtsein verwechselt, daß sie näm-

lich eine Beeinflussung der Gegenwart durch die Vergangenheit nur dann für möglich hält, wenn das Individuum selbst den Zusammenhang erkennt. Gegen diesen verhängnisvollen Irrtum kämpft jene Psychologie des Unbewußten, die Psychoanalyse, mit Recht, leider aber selbst mit untauglichen Mitteln. Das Wissen ist nicht die notwendige psychologische Bedingung des Lebens, sondern der historische Zusammenhang des Bewußtseins, also der Zusammenhang des Unbewußten mit dem Bewußten, der Vergangenheit mit der Gegenwart, der auch da sein kann, ohne daß das Subjekt ihn weiß. Will aber das Subjekt als Psychologe sein eigenes gegenwärtiges Bewußtsein verstehen, dann muß es den Zusammenhang mit der Vergangenheit erkennen. Dafür ist natürlich notwendig, daß es als Historiker seine eigene Geschichte kennt und nicht vergessen hat. Es ist aber völlig unlogisch, die Beziehung des Gewußten und des Ungewußten als Raumverhältnis darzustellen, das Bewußtsein in Ober- und Unterbewußtsein zu zerlegen. Es ist dies eine Verräumlichung und Mythologisierung des Psychischen, die alles überbietet, was die Elementartheorie unserer psychologischen Lehrbücher geleistet hat. Es ist das plumpste materialistischste Denken, bis zu dem es die Psychologie überhaupt gebracht hat. Der Anklang, dessen sich diese Richtung ja leider heute erfreut, beruht neben dem stofflich Interessierenden, mit dem die Theorie ausgestattet ist, nur darauf, daß das Wort „unbewußt" so romantisch, so mystisch und rätselhaft klingt. In Wahrheit ist sie aber eine versteckte und verstärkte Form des Rationalismus.

Es ist ganz müßig darüber zu streiten, ob es das Unbewußte gibt oder nicht. Gewiß existiert im gegenwärtigen Moment nur das, was bewußt ist, und es gibt keinen Nebenraum, in dem sich andere psychische Wesenhaftigkeiten befinden. Die Psychologie aber ist historische Erkenntnis. Man kann die Gegenwart nur erkennen als Teil der ganzen Zeit. Diese Zeit existiert auch in der Gegenwart, aber da

sie nicht bewußt ist, so nennen wir sie mit Recht unbewußt. Das Unbewußte existiert also im gegenwärtigen Moment nur in dem Sinne, wie die vergangene Zeit für den Historiker momentan existiert. Man kann also sagen, daß wir die Gegenwart allein aus dem Unbewußten verstehen. Dazu ist es nötig, daß man die Geschichte des Subjekts kennt. Dies gilt aber nicht nur für den Betrachter, sondern auch für das Subjekt selbst, wenn es als Psychologe seine eigene Gegenwart verstehen will. Diese Kenntnis ist nun keineswegs immer vorhanden, besonders selten, wenn es sich um die erste Kindheit handelt. Daneben gibt es aber auch ganz abnorme Fälle von Vergeßlichkeit, die schon in das Gebiet der Pathologie gehören. Diese vergessenen Erlebnisse können aber trotzdem für das Verständnis der Gegenwart sehr wesentlich sein. Das Vergessen des erkennenden Wesens ist kein Grund dafür, daß die Vergangenheit die Gegenwart nicht beeinflussen kann. Ob das Subjekt sie selbst weiß, oder ob das Unbewußte auch ungewußt existiert, ist ganz gleichgültig. Das Unlogische liegt aber darin, daß man diese Beziehung des Wissens in ein Raumverhältnis umdenkt. Man sagt, daß etwas „im" Unterbewußtsein weiter existiert und in verkleideter Gestalt im Oberbewußtsein auftauchen kann. Dies kann man zunächst nur als Metapher oder als Bild verstehen. Wir kennen das Bewußtsein nicht als Raum und Nebenraum, wir kennen auch nicht einen Willen oder ein Erlebnis als einen handelnden Menschen im Bewußtsein, der sich umziehen und in verkappter Gestalt an einem andern Ort wieder erscheinen kann. Entkleidet man aber die Theorie ihrer Bildhaftigkeit, so bleibt absolut gar nichts übrig, was man zum Verständnis heranziehen könnte. Es ist die allerplumpste Mythologie, die überhaupt denkbar ist, wenn man meint, dadurch in die Tiefen des Seelenlebens zu kommen. Daß man aus dem Raumbild eine Wirklichkeit macht, zeigt sich, wie wir sehen werden, in den Konsequenzen, die man aus der Anschauung

zieht, nämlich in der Auffassung des psychischen Lebens als einer Maschine, die in Unordnung geraten und wieder in Ordnung gebracht werden kann.

Es gibt etwa Fälle, wo wir bei einem Individuum auf eine völlig unlogische Angst vor gewissen Objekten stoßen. Durch das Unlogische wird sie zum Spezialproblem. Wenn jemand vor einer Klapperschlange Angst hat, oder wenn jemand über den Straßendamm geht und vor einem herannahenden Automobil zurückspringt, so finden wir das nicht rätselhaft. Natürlich müssen wir auch diese Erscheinungen aus den Erfahrungen, also aus der Vergangenheit, aus dem momentan Unbewußten verstehen. Nun gibt es aber Fälle — wir nennen sie pathologisch, weil sie unlogisch sind —, wo wir auf eine Angst vor Objekten stoßen, die wir für nicht berechtigt halten, die das Subjekt selbst auch nicht rechtfertigen kann, die es aber später sich möglicher Weise durch weitere Denkumgestaltungen begreiflich macht, wodurch es immer weiter ins Unlogische gerät. Wir halten diese Denkgestaltungen nicht für objektive Erkenntnis, sondern für Phantastereien oder fixe Ideen. Als Psychologen haben wir aber die Pflicht, jene Angst genau so aus der Geschichte des Subjekts zu verstehen wie die Angst vor der Klapperschlange. Hier nehmen wir etwa an, daß ein Wille zum Leben da ist, daß wir gehört haben, die Klapperschlange sei sehr giftig etc. Infolgedessen verstehen wir die Angst. Wir finden aber etwa die Angst eines Kindes vor einer Ringelnatter oder einer Blindschleiche auch berechtigt, d. h. verständlich. Wir wissen, daß sie unberechtigt ist, denn wir wissen, daß jene Tiere nicht schädlich sind. Aber die Ähnlichkeit mit einer giftigen Schlange ist zu groß, und schließlich können wir es keinem Kind übelnehmen, wenn es nicht allzusehr den Versicherungen der erwachsenen Menschen Glauben schenkt. Der Glaube an die Wahrheit des Mitgeteilten verlangt schon eine gewisse logische und ethische Entwicklung.

Mit diesem Beispiel kommen wir der Pathologie näher. Wir verstehen die Angst vor einem Objekt nicht selbst. Wir können sie unmittelbar nicht nachfühlen wie die Angst vor der Klapperschlange, aber wir verstehen sie aus der Ähnlichkeit des Objekts mit andern, vor denen die Angst berechtigt und unmittelbar nachfühlbar ist. Nach dieser Methode haben wir die pathologische Angst zu verstehen, die auch nichts anderes als ein unzweckmäßiges, d. h. in diesem Falle ein unlogisches oder unberechtigtes Gefühl ist. Denn historisch, nicht naturwissenschaftlich, ist das Unlogische das Unzweckmäßige. Wenn jemand behauptet, daß etwas ein Stuhl ist, so ist das gar nicht anders zu beweisen oder zu widerlegen, als daß man ihn als Stuhl benutzt. Taugt er zu dem verlangten Zweck, so ist er ein Stuhl. Logisch ist die Angst, wenn sie zweckmäßig ist, wenn sie zur eventuellen Erhaltung des Lebens beitragen kann. Ist sie unzweckmäßig, so ist sie pathologisch. Sie muß aber genau so einen psychologischen Grund haben wie die normale, sie muß aus der Geschichte des Subjekts verständlich sein. Sie wird uns nach derselben Methode verständlich wie jene Angst des Kindes vor der Blindschleiche. Es muß ein subjektiv logischer Zusammenhang zwischen dem Objekt und einem andern da sein, vor dem die negative Gefühlsbetonung berechtigt war. Wir können sie nur aus den vergangenen Erlebnissen verstehen, vorausgesetzt, daß wir sie überhaupt verstehen können.

Wir wiesen oben nach, daß die sogenannten Assoziationen auf einer Einheitsformung, einem Fürgleichhalten seitens des Subjekts beruhen. Wir bemerken dies am leichtesten bei der Entwicklung des kindlichen Denkens. Wir finden hier gleiche Benennungen für Gegenstände, die uns so lange ganz rätselhaft erscheinen, bis wir die Einheitsformung des Kindes entdecken oder vom Objekt aus die Ähnlichkeit, die das Kind zu dieser Gleichsetzung veranlaßte. Auch hier müssen wir das Kind nacherleben können, wenn

wir es verstehen wollen. Der erwachsene Mensch kennt in der historisch-praktischen Erkenntnis nur die Zweckmäßigkeit. Wir fassen viele Gegenstände, die an sich gar nichts miteinander zu tun haben, zu dem Begriff „Tisch“ zusammen, weil sie alle den gleichen Zweck erfüllen. Diese praktische Orientierung kennt das Kind nicht. Es denkt nur nach den Gleichheiten, die ihm auffallen. Es bezeichnet mit einem Wort eine Bestimmtheit an den wahrgenommenen Gegenständen, die für uns völlig gleichgültig ist, auf die hin wir niemals die Gegenstände zu einem Begriff zusammenfassen würden. Solange wir aber von der historischen Erkenntnis ausgehen, ist das eine so logisch wie das andere. Nur ist das eine unzweckmäßiger als das andere. Der biologische Wert des ursprünglichen Bewußtseins ist kein anderer, als daß wir von den gleichen Objekten das Gleiche erwarten. Hat sich bei dem Kinde irgend eine Einheitsformung herausgebildet, hält es Objekte wegen spezifischer Bestimmtheiten für gleich, so ist es auch selbstverständlich, daß es von ihnen das Gleiche erwartet. Ich nehme irgend ein mögliches Beispiel, gleichgültig, ob es schon einmal vorgekommen ist. Das Kind hat alle vierbeinigen Gegenstände zu einer Einheitsform zusammengefaßt. Die Vierbeinigkeit ist für das Kind eine Wesenhaftigkeit, ein wiederholbares Erlebnis wie die schwarze Farbe. Jetzt macht das Kind an einer Vierbeinigkeit eine unangenehme Erfahrung. Es erschrickt vor einem durchgehenden Pferd. Wir finden das durchaus verständlich. Wir finden es auch weiter verständlich, wenn eine Angst vor einem Pferd zurückbleibt. Das Kind ist klug und verläßt sich nicht darauf, daß es sich nur um ein individuelles Pferd, also um eine Ausnahme gehandelt hat. Die Individualität ist der letzte und nicht der erste Denkgegenstand, wie die Psychologie, besonders der Nominalismus, oft irrtümlich annimmt. Ebensowenig aber dürfte es uns wundern, wenn die Gefühlsbetonung sich auf alle Vierbeinigkeiten erstreckt, z. B. auf einen Tisch. Wir haben es dann mit einer für uns

unberechtigten Angst zu tun, die man pathologisch nennen kann. Meinetwegen mag man auch zunächst hypothetisch das Erlebnis mit dem Pferd als Vorstellung dazwischen schieben und nachher verschwinden lassen. Damit ist nicht mehr erklärt. Die Vorstellung würde auch nur die Einheitsformung, das Gleichhalten von Bestimmtheiten beweisen. Jedenfalls ist es denkbar, daß das Gefühlserlebnis unmittelbar der wiedererlebten Bestimmtheit folgt. Ich weiß sehr wohl, daß viele Fälle bei weitem komplizierter liegen. Ich will auch nicht leugnen, daß die Sexualität schon im Kindesalter eine ungeheure Rolle im Gefühls- und Willensleben spielt. Es kommt mir nur darauf an, daß wir nirgends den absurden Begriff des Unterbewußtseins brauchen, und daß wir nicht logisch gezwungen sind, auf die Sexualität zurückzugreifen, wenn wir ein Phänomen aus andern Willenstendenzen verstehen. Ich würde es für lächerlich halten, wenn man das Ausweichen vor dem Automobil auf eine Angst zurückführen würde, die sich aus der spezifischen Sexualität heraus entwickelt hätte. Es wäre dies eine willkürliche Hypothese, die absolut eine Komplikation und nicht eine Vereinfachung darstellen würde. Es ist aus dem Lebenswillen allein verständlich, daß ich jeder Bedrohung des Lebens ausweiche. Für das Kind ist der Schreck vor einem fallenden Pferde schon ein Symptom der Bedrohung des Lebens. Der Schreck und die Gefühlsbetonung ist aus dem unmittelbaren Erlebnis verständlich. Jene pathologische Gefühlsbetonung vor dem Tisch ist uns aber aus dem unmittelbaren Erlebnis nicht verständlich, nur deswegen nennen wir sie pathologisch. Wie wir das Objekt sehen, können wir keinen Grund des Gefühls einsehen. Aus der Geschichte des Kindes aber wird sie uns verständlich. Wir entdecken, daß sich eine Assoziation zwischen Gefühl und Weltbestimmtheit herausgebildet hat, die wir als unlogisch oder unzweckmäßig bezeichnen. Wir sehen keinen Grund, die Objekte nach ihrer Vierbeinigkeit zusammenzufassen und von jedem Objekt

mit dieser Bestimmtheit das Gleiche zu erwarten. Die Erziehung kann jene Assoziation, die sich bei dem Erleben der gleichen Bestimmtheit wiederholt, korrigieren wie alle falschen Einheitsbildungen des Kindes, die sich keineswegs alle sprachlich formuliert zu haben brauchen. Es lernt die Welt zu Einheiten zusammenzufassen, die sich im Leben als zweckmäßig herausgestellt haben. Es lernt die Sprache richtig gebrauchen. Dies ist ein Symptom dafür, daß es sich in seinen Einheitsformungen dem Leben anpaßt. Die Erziehung zerstört in unserm Fall die Einheitsformung „Vierbeinigkeit", die an sich logisch völlig berechtigt ist wie jede andere; aber sie ist unzweckmäßig wegen der ungeheuren Verschiedenheit der Bedeutung, die die vierbeinigen Gegenstände im Leben haben. Ebenso könnte das Kind lernen, daß das Schwarzsein für die Praxis des Lebens sehr wenig besagt, und daß deswegen kein Grund vorliegt, alle schwarzen Gegenstände in einer Einheitsform zusammenzufassen, d. h. alle für gleich zu halten. Dieses Gleichhalten ist für uns, wie schon oft gesagt, nur ein anderer sprachlicher Ausdruck für die subjektive Gleichheit in dem Individualsystem, nicht aber für eine urteilsmäßige Meinung des Subjekts. Jene Assoziation ist aber zunächst da und wiederholt sich. Das Kind ist geheilt von der Angst, wenn die Assoziation zerstört ist, wenn das Kind die Unberechtigung einsieht. Dies ist aber nur dadurch erreichbar, daß man dem Kind die Angst, die als Tatsache einmal da ist, erklärt, ihm zeigt, woher sie kommt. Man greift also zurück auf das Erlebnis, wo die Angst ganz berechtigt war. Man zeigt ihm aber zugleich die Individualität des Falles, daß nicht alle Pferde gleich sind, und daß vor allem ein Pferd und ein Tisch doch eigentlich nur eine ganz vage Ähnlichkeit besitzen. Man würde es darauf aufmerksam machen, daß es vor einem durchgehenden Pferd ruhig weiter Angst haben kann, denn das ist für das Kind durchaus zweckmäßig, daß aber nicht jedes Pferd durchgeht, und daß ein

Tisch kein Pferd ist. Sieht das Kind unsere Argumentation ein, so wird es die auftauchende Angst korrigieren können, und sie kann verschwinden. Die psycho-analytische Theorie wiederholt in diesem Sinne nur die Lehre Spinozas, daß die klare Erkenntnis der Affekte den Menschen von ihrer Gewalt befreit, indem sie sie auf das Falsche, das Pathologische, anwendet.

Will man in diese Darstellung absolut das Wort „unbewußt" aufnehmen, so braucht man nur die Vergangenheit oder jenes erste Erlebnis unbewußt zu nennen im Vergleich mit der Gegenwart, dem gegenwärtigen Inhalt und Gefühl. Da diese Vergangenheit als Realität für den Psychologen genau so existiert wie die Gegenwart, so existiert sie, wenn sie im Moment nicht bewußt ist, eben unbewußt. Sie kann aber auch für das Kind ungewußt existieren. Das Kind braucht sich an das Erlebnis nicht mehr zu erinnern. Trotzdem verstehen wir die Gegenwart als Gedächtnis. Wir wissen die Geschichte des Kindes, aber das Kind selbst kann das Erlebnis vielleicht vergessen haben. Es ist vorläufig ein schlechter Historiker. Trotzdem existiert das Erlebnis in dem System, das wir erkennen wollen, und das das Kind selbst als historischer Psychologe erkennen muß, wenn es die Unlogik seiner Angst begreifen will. Von einer Existenz im Unterbewußtsein oder im Unbewußten kann hier ebensowenig die Rede sein, wie etwas im Oberbewußtsein oder im Bewußtsein existiert. Die Gegenwart ist das Bewußte, die Vergangenheit das Unbewußte, die, falls sie vergessen ist, auch ungewußt ist. Auf diese Weise ist jede pathologische Phobie zu begründen, soweit sie eben überhaupt zu verstehen ist. Eine andere Möglichkeit existiert für den Psychologen nicht. Das Ungewußte existiert gleichzeitig mit dem Bewußtsein, soweit die Zeit analog dem Raum als Realität aufgefaßt wird. Niemals aber wird die Vergangenheit ein Nebenraum des Bewußtseins. Was wir bei dem Kinde leicht verstehen, ist uns bei dem Erwachsenen nur schwer verständlich.

Aber im Prinzip bleibt es dasselbe. Der Psychologe kann die unberechtigte Gefühlsbetonung gewisser Objekte nur historisch verstehen; er muß herausbekommen, welchen vergangenen Objekten die gegenwärtigen subjektiv gleich sind, und welches berechtigte, an sich verständliche, Gefühlserlebnis vor jenen Objekten stattgefunden hat. Wir finden es merkwürdig, daß sich eine Assoziation zwischen einem Gefühl und einem Objekt herausbildet, das an sich völlig nebensächlich ist, das nur miterlebt wurde mit den Momenten, die das Gefühl begründeten. Es ist aber ganz das gleiche wie bei dem Kinde, wenn es das Wesentliche, das Charakteristische des Pferdes nicht erkennt. Wir können es bei dem Erwachsenen gar nicht anders verstehen, als daß er sofort mit der Assoziation das Erlebnis vergißt. Wir verstehen ihre Wiederholung. Sie war im Moment des Erlebnisses da. Der normale Mensch würde sofort das Zufällige von dem Wesentlichen trennen können. Auch bei ihm ist es möglich, daß sich die Gefühlsbetonung auf Gegenstände erstreckt, die nur zufällig miterlebt wurden. Aber dies Gefühl nennen wir nicht pathologisch, weil es nicht unzweckmäßig ist. Wir finden es nicht krankhaft, wenn wir uns als Erinnerung an einen Menschen etwas aufheben, was in irgend einer Beziehung zu ihm gestanden hat. Sehr viele Objekte behalten eine Gefühlsbetonung nur, weil sie zufällig zu einem Gesamtkomplex von Eindrücken gehören, der als Ganzes stark gefühlsbetont war. Pathologisch wird diese Erinnerung nur dann, wenn sie uns im Handeln hindert, wenn wir den Grund des momentanen Gefühls nicht mehr wissen, wodurch dann das Subjekt in ganz abnormen Fällen gezwungen wird, sich selbst einen Roman zu konstruieren, der dem Gefühl Recht gibt. Das Anormale liegt in der festen Assoziation zwischen Gefühl und Objekt, ohne daß das Subjekt den eigentlichen Grund des Gefühls kennt. Nehmen wir bei dem Kinde an, daß der eigentliche Grund bei der mangelhaften Erfahrung noch nicht herausgefunden

werden konnte, so können wir uns bei dem Erwachsenen den Fall nur dadurch erklären, daß er total vergessen worden ist. Er existiert als Erlebnis nicht nur unbewußt wie die ganze Vergangenheit des Subjekts, sondern er existiert ungewußt. Das Subjekt hat als Historiker seine eigene Geschichte vergessen und kann sich daher als Psychologe selbstverständlich nicht mehr verstehen. Auch hier sehe ich keinen Grund ein, das Unbewußte oder das Unterbewußtsein als einen Nebenraum des Bewußtseins einzuführen. Das Erlebnis existiert wie alle andern in keinem andern Raum weiter. Das erkennende Subjekt oder das selbstbewußte hat es nicht seinen Erfahrungen eingeordnet. Es ist nur Bildersprache, wenn man sagt, daß es ins Unbewußte verdrängt worden ist. Das Erlebnis existiert, weil die ganze Vergangenheit für den Psychologen gleichzeitig mit dem Subjekt existiert, aber dieses selbst hat es vergessen. Wir dürfen dieses Vergessen, das jedermann kennt, nicht räumlich umdenken, weil wir damit unlogisch werden. Ein Bild mag etwas anschaulich machen, was man sich sonst nicht vorstellen kann, allein es ist der größte Fehler, wenn man das Bild für Wahrheit hält und darauf eine Theorie aufbaut. Jedes Raumbild kann in der Psychologie nur schaden. Um das Vergessen zu verdeutlichen, ist aber auch gar kein Bild notwendig.

Ein jedes Vergessen hat seinen Grund in der Wertbedeutung des Erlebten. Es ist die einzige Methode, nach der wir überhaupt erkennen können. Wir entdecken das nicht empirisch, sondern es gibt von vornherein keine andere Möglichkeit, als die psychischen Erscheinungen aus den immanenten Determinierungen heraus zu verstehen. Wir zeigten oben, daß auch die Intensität auf die Wertbedeutung zurückführt. Daß der Pythagoreische Lehrsatz so leicht vergessen wird, liegt in seiner geringen Wertbedeutung für die immanenten Determinierungen der meisten Individuen. Wir stoßen auf eine Steigerung der geringen Bedeutung zur negativen. Es ist aber sofort für das Individuum charakteristisch,

d. h. aus seinen Determinierungen verständlich, wenn das negativ Gefühlsbetonte leichter vergessen wird als das Positive. Wir haben damit das Vergessen nicht erklärt. Man kann ruhig sagen: das Individuum wollte das Erlebnis vergessen. Tatsache ist und bleibt, daß das Vergessen einen Grund hat, und zwar keinen mechanischen, sondern einen inneren, daß die Beziehungen zur immanenten oder Willensdeterminierung das Ausschlaggebende sind. Wie man dies sprachlich ausdrückt, ist gleichgültig. Allerdings hat in vielen Fällen schon die starke Gefühlsbetonung und fernerhin das Vergessen einen somatischen Grund, der wahrscheinlich auf Erkrankungen gewisser Drüsensekretionen zurückgeht. Man muß sich dabei aber immer vor Augen halten, daß wir damit nicht mehr die psychische Reihe erkennen. Wir kommen nicht weiter, als in diesen Raumvorgängen die allgemeine, aber eben psychologisch völlig rätselhafte Bedingung für das Psycho-Pathologische zu erkennen, was wir mit dem Begriff der psychopathischen Konstitution bezeichnen. Die psychologische Erkenntnis bricht damit völlig ab. In der Mischung, nicht in der Einheit beider Erkenntnisweisen besteht die Eigenart der Begründung des Psycho-Pathologischen.

Das Vergessen ist also ein Mangel des Wissens und nicht eine Ortsänderung des Erlebnisses, nicht eine Wanderung in einen Nebenraum. Wir verstehen die Gegenwart aus der Vergangenheit, aber nicht aus einer Raumbeziehung zwischen Ungewußtem und Bewußtsein. Gelingt es uns, dem Subjekt zur Kenntnis seiner eigenen Geschichte zu verhelfen, so würde es die Gegenwart genau so verstehen wie wir und das Unlogische des Gefühls, seine Unberechtigung, genau so einsehen wie wir. Der Mensch wäre von dem pathologischen Gefühl geheilt. Wir bringen aber nicht die Raummaschine wieder in Ordnung, dadurch daß wir einen Teil wieder einfügen, der herausgesprengt war. Das ist plumpes Raumdenken, eine absolute Mechanisierung des Psychischen. Wir rechnen mit der Erkenntnis des Subjekts, wie wir damit rechnen,

daß ein Mensch sich nicht mehr vor einer Blindschleiche fürchtet, wenn er weiß, daß sie nicht giftig, überhaupt keine Schlange usw. ist. Wir fügen damit keine mechanische Ursache ein, die die Angst aus dem Bewußtsein herausstößt. Wir rechnen nur damit, daß, wenn dem Individuum der Grund zu dem Gefühl schwindet, auch dieses selbst schwinden wird. Genau so liegt es in der Pathologie. Wir nehmen an: wenn das Individuum weiß, woher das Gefühl stammt, so wird ihm jetzt, wo es den eigentlichen Grund kennt, der falsche Grund oder die absolute Rätselhaftigkeit schwinden und damit auch das Gefühl vor den Objekten, die nur zufällig mit dem eigentlichen Grund verbunden waren. Darin liegt die Wahrheit der psycho-analytischen Behandlung. Auf die seltsame Methode, die Geschichte des Individuums — nichts anders ist das Unbewußte — zu entdecken, gehe ich nicht ein[1]. Nur auf eines möchte ich hinweisen. Es folgt nämlich unmittelbar aus unseren Erörterungen, daß eine eventuelle Heilung kein Beweis dafür ist, daß wir den wahren Grund des pathologischen Gefühls gefunden haben. Die Heilung besteht nicht in einer objektiven Umgestaltung des psychischen Raums. Es wird keine Maschine wieder in Ordnung gebracht, sondern das Subjekt korrigiert sich, es gibt auf, was es als unlogisch und nur zufällig entstanden eingesehen hat. Es kommt daher auf nichts anderes an als auf den „Glauben" des Subjekts selbst und nicht auf die objektive Wirklichkeit. Es braucht nur die Unberechtigtheit des Gefühls einsehen. Da dieses aber als Tatsache da ist, so wird es diese nur einsehen, wenn ihm das Gefühl in seiner logisch zufälligen, historischen Entstehung verständlich ist. Hat es einen plausiblen Grund dafür, so ist es gut. Nur seine Meinung ist das Entscheidende.

---

[1] Die Psychiatrie kommt wohl wieder auf die Methode zurück, mit der die Theorie begonnen und die sie leider später aufgegeben hat, nämlich durch das in der Hypnose gesteigerte historische Bewußtsein die Vergangenheit zu eruieren.

Ob sie objektiv wahr ist, tut nichts zur Sache. So können religiöse Vorstellungen positiv in das Leben des Subjekts eingreifen, allein damit ist ihre Wahrheit nicht erwiesen. Nur der Glaube an die Wahrheit ist das psychologisch Entscheidende. Genau so liegt es bei jenen Heilungen. Der Glaube heilt, nicht die objektive Umgestaltung des Bewußtseinsraums. Wo allerdings das Pathologische auf das Somatische übergreift — und solche Fälle scheinen erwiesen zu sein —, wird wohl eine dauernde Heilung nur möglich sein, wo der „wirkliche" Grund entdeckt worden ist. Eine Suggestion wird hier keinen dauernden Erfolg haben. Trotzdem ist aber damit nichts für die Mechanisierung des Psychischen bewiesen. So lange wir im Psychologischen bleiben, „verstehen" wir die Erscheinungen, ohne sie objektiv erklären zu können, und von einer Zuordnung der somatischen und der psychischen Reihe als Erklärung kann niemals die Rede sein.

Auch als Psychologen haben wir die Pflicht, das Pathologische als einen Spezialfall des Normalen anzusehen, genau so wie das Pathologische des körperlichen Organismus. Es gibt keinen spezifischen Krankheitsstoff, sondern ein vom normalen abweichendes Verhalten des Organismus. Soweit diese Abweichung nicht von einem Eingriff von außen her abhängt, der die immanente Determination beeinflußt, handelt es sich bei dem Pathologischen stets um eine Desorganisation. Das psychische Leben ist eine Organisation der Erfahrung, eine Anpassung an die Realität. In diesem Sinne ist auch die Wissenschaft nur Organisation. Das Lebensproblem des Individuums ist die Ordnung seiner Erfahrungen zu einem widerspruchslosen System. Jede Geisteskrankheit, soweit sie sich in unlogischen Ideen äußert, bedeutet eine Dezentralisation. Soweit die Ordnung Sache des Wissens ist, ist sie eine Störung des Gedächtnisses, denn von der subjektiven Erkenntnis aus ist das ordnende Wissen nur die Ordnung der eigenen Erlebnisse in der Zeit, also des

Gedächtnisses. Wir finden, daß der Kranke mit unheimlicher Logik jede neue Erfahrung sofort seiner fixen Idee einordnet. Diese Spezialorganisation ist aber in dem Zusammenhang des ganzen Lebens eine Desorganisation. Sie ist unlogisch, weil sie in keinem organischen Zusammenhang mit den früheren Erfahrungen steht. Organisch heißt aber nichts anderes, als daß eine zentralistische Einheit besteht. Wir können jede Geisteskrankheit als eine Gedächtnisstörung auffassen, aber wir dürfen dies nicht mechanistisch ausdeuten. Der historische Zusammenhang ist auch weiter da, aber nur für unsere betrachtende Erkenntnis. Wir müssen uns bemühen, den jetzigen Zustand aus der Vergangenheit des Subjekts heraus zu verstehen. Die Anschauung des Mittelalters, daß ein anderer Dämon im Körper sitzt, ist genau so unlogisch wie die alte Pathologie, die eine Krankheit als Spezialwesen im Organismus annahm. Was wir „vergessen" nennen, ist nicht umdenkbar als ein Dasein im andern Raum oder ein Nichtmehrdasein von psychischen Elementen im psychischen Raum überhaupt, sondern es ist nur der Ausdruck für die Desorganisation. Durch das Absperren oder die Absplitterung eines Erlebnisses kann man die Folge nicht erklären, damit würde man aus dem Raumbild Wahrheit machen. Man benennt nur die Desorganisation. Man hat nur einen andern Ausdruck dafür, daß ein Erlebnis in den psychischen Organismus nicht aufgenommen ist. Das Subjekt weiß es nicht mehr, heißt: es hat es nicht seinen Erfahrungen eingegliedert. Pathologisch ist dieses Vergessen oder diese Desorganisation, wenn die Lebensmöglichkeit dadurch unterbunden wird. Wir können uns nur an das erinnern, was wir organisiert haben. Dies führt uns noch einmal zu der Theorie der Apperzeption. Apperzeption und Perzeption vergleichen nicht psychische Elemente nach dem Grade des Bewußtseins, sondern das Erlebte mit der gedachten Wirklichkeit im Raum. Was erlebt wird, hat keine Grade. Es ist da. Aber im Vergleich zu dem wirklichen Gegenstande

kann es „wenig“ sein. Der Gegenstand wird nicht apperzipiert, weil ich zu wenig Bestimmtheiten an ihm erlebe. Die Apperzeption des Gegenstandes ist aber schon eine Organisation, ein Symptom des Gedächtnisses. Sie bedeutet das Festhalten einer Einheit, eines Zentralpunktes im Wechsel der Erlebnisse dadurch, daß sie die zeitliche Folge auf „einen“ Gegenstand bezieht. Wenn ich nicht künstlich meine Aufmerksamkeit einstelle, wird deshalb auch jedes Erlebnis momentan vergessen, das nicht irgendwie organisiert ist, nicht als Bestimmtheit einer wenn auch noch so kurz dauernden Einheit aufgefaßt wird. Diese Erlebnisse hat man die Fransen „fringes“ des Bewußtseins genannt. Sie sind da, werden aber sofort vergessen. Das heißt nichts anderes, als daß sie mit dem nächsten Moment keine Einheit eingehen, daß sie nicht auf eine dauernde Größe bezogen werden. Wir vergessen das, womit wir uns nicht mindestens zwei Momente beschäftigen. Der Moment ist ja psychologisch eine reale dauernde Zeitgröße, das Erlebnis einer Einheit ohne den geringsten Wechsel, denn jeder Wechsel bedeutet einen neuen Moment. Das Festhalten einer Einheit trotz des Wechsels ist also ein Symptom des Gedächtnisses. Das Bewußtsein ist keine Folge von a, b, c, d . . . ., sondern eine Organisation. A existiert auch noch im Moment, wo b erlebt wird, falls es nicht nur eine Franse des Bewußtseins war. Ideenflucht im absoluten Sinne heißt Bewußtsein ohne Gedächtnis, ohne Organisation, ohne Beschäftigung mit dem Gegenstand. Wir erleben also wahrscheinlich viel mehr, als wir wissen. Aber es kommt darauf an, daß wir es „im nächsten Moment“ nicht mehr wissen. Im Moment des Erlebens war es da wie alles andere, nur ist dieser Moment kein Teil eines größeren Moments geworden. Es fehlt die Organisation der Zeit oder das Gedächtnis. Es wurde nichts im Unbewußten erlebt, sondern es wird etwas als Erlebnis im nächsten Moment nicht mehr gewußt. Natürlich steht es dem praktischen Menschen völlig frei, das Unbewußte

oder das Unterbewußtsein sprachlich anzuwenden, genau so wie er keine Trennung zwischen Gefühl und Empfindung macht. Die Wissenschaft aber muß in ihrer Terminologie reinlich sein. Wir wissen, daß die Apperzeption von der immanenten Determinierung abhängt. Die Fransen gehen spurlos vorüber, weil sie für die momentanen Determinierungen gleichgültig sind. Das Vergessen ist dann pathologisch, wenn das Erlebnis für den weiteren Zusammenhang durchaus nicht gleichgültig sein dürfte. Das Vergessen eines Ereignisses bedeutet prinzipiell nichts anderes als den Gegensatz von Perzeption und Apperzeption. Nur die Zeitspanne ist größer geworden. Das Erlebnis ist nicht organisiert worden zu einer größeren Einheit. Die Geisteskrankheit ist ein Bruch mit der Vergangenheit, eine Gedächtnisstörung, eine Dezentralisierung der Erfahrungen. Diese Desorganisation können wir aber nicht räumlich dadurch begreifen, daß wir die vergessenen Erlebnisse an einem andern Ort denken. Damit verlieren wir den notwendigen Beziehungspunkt des zeitlichen Subjekts. Wir würden eine Psychologie ohne Bewußtsein bekommen. Selbstverständlich sind auch die Willenstendenzen das Problem einer solchen Organisation. Ich betrachte sie hier nicht vom ethischen Standpunkt, sondern rein vom biologisch-psychologischen. Der Kampf der Motive ist eine Organisation der Tendenzen. Im Moment, wo eine Willenstendenz alleinherrschend wird, können wir auch von einer Gedächtnisstörung sprechen. Wir bezeichnen aber damit wieder nur eine Desorganisation. Wir können sie nicht durch eine mythologische Deutung erklären, dadurch daß das Oberbewußtsein als Mensch im Menschen vorgestellt wird, daß es als Wärter abgesetzt werden kann. Das Doppelbewußtsein oder den Dämmerzustand können wir nicht durch ein Raumverhältnis erklären.

Wir kommen in diesen und allen andern Fällen mit den Prinzipien der gewöhnlichen psychologischen Erkenntnis aus, ohne eine Raumtheorie des Bewußtseins nötig zu haben.

Selbstverständlich ist damit gesagt, daß es nicht Fälle gibt, die dem Laien völlig rätselhaft sind. Aber die Prinzipien des Verständnisses sind in allen Fällen die gleichen; wir verstehen die Gegenwart aus der Vergangenheit, die von dem Subjekt selbst vergessen sein kann. Wir stoßen etwa auf einen eigentümlichen Zustand, der uns deswegen verwundert, weil sich ein völlig anderer Charakter in dem Individuum zeigt, als wir sonst bei ihm kennen. Der Psychologe hat auch ihn historisch zu verstehen. Wir zeigten, daß der Charakter nur in spezifischen Willenstendenzen besteht. Wollen wir die Gegenwart verstehen, so können wir gar nichts anderes tun, als sie als Wiederholung der Vergangenheit begreifen. Wir sind methodisch zu der Annahme gezwungen, daß die sich jetzt zeigenden Willenstendenzen auch früher schon einmal da waren. Gewiß kann man sagen, daß das Unbewußte auftaucht. Aber dies ist in keinem andern Sinn zu nehmen, als wenn irgend eine Vorstellung auftaucht. Auch diese ist ein Aktuellwerden des Unbewußten, nämlich der Vergangenheit. Ich will hier kein Phänomen leugnen, sondern nur die theoretische Darstellung, mit der man es erklären zu können glaubt. Wir können eine gegenwärtige Handlung nur verstehen aus einer Willenstendenz des zeitlich dauernden Subjekts. Wir können ebenso eine Vorstellung nur aus den persönlichen Erfahrungen dieses Subjekts begreifen. Zum pathologischen Problem wird uns die Gegenwart erst dann, wenn sie uns unlogisch erscheint, wenn wir sie nicht zentral verstehen können. Wir müssen sie jetzt aus einer Willenstendenz begreifen, die wir für gewöhnlich nicht zum Verständnis heranzuziehen brauchten. Dieselbe Handlung braucht bei einem andern Subjekt nicht pathologisch zu sein, weil sich der diesbezügliche Wille immer gezeigt hat. Man braucht aber nicht auf jene absurde Raumtheorie zurückzugreifen. Wir kennen alle die Bekämpfung des eigenen Willens, das Zürückdrängen eines Wunsches zugunsten eines andern. Wir dürfen aus dem Wort, dem Raumbild,

aber keine Wahrheit machen. Wir stoßen den Willen nicht in einen Nebenraum, aus dem er wieder in den Hauptraum gelangt. Für den Psychologen existiert nur die Tatsache, daß wir eine Handlung aus dieser oder jener Willenstendenz zu verstehen haben. Beides sind keine psychischen Dinge. Tatsache ist, daß für das Verständnis plötzlich eine Willenstendenz maßgebend ist, die wir bis jetzt für die Körperhandlungen nicht heranzuziehen brauchten, vielleicht aber für das Verständnis des Vorstellungslebens. Wir können auch sagen, daß jetzt die Tendenzen vergessen werden, die als Hemmungen ihr entgegenstanden. Es geschieht aber gar nichts unbewußt. Was geschieht, geschieht. Aber wir machen die Beobachtung, daß das Subjekt selbst später nichts mehr davon weiß. Ein Zeitabschnitt existiert also von dem späteren Subjekt aus ungewußt, er ist nicht organisiert. Gewiß ist dies merkwürdig, aber ich sehe keinen Grund zu jener mythologischen Darstellung, daß ein Wächter, der an der Klappe im Oberbewußtsein sitzt, von dem andrängenden Willen aus dem Nebenraum überrumpelt wird. Diese Mythologie kann wissenschaftlich nicht die geringste Bedeutung haben. Für den historischen Psychologen existiert das ganze Leben, von dem die Gegenwart nur ein Teil ist. Deswegen weil das Subjekt dieses Leben nicht weiß, existiert es nicht in einem andern Raum. Wir haben den Moment auch nicht durch das Geschehen in einem andern Raum zu erklären. Die Absurdität steckt wirklich nur darin, daß man die Vergangenheit als Ding im Raum denkt. Es ist gar nichts dagegen zu sagen, wenn jemand behauptet: das Psychische ist nur das Bewußtsein, und ein Unbewußtes gibt es überhaupt nicht. Das ist vollständig richtig, wenn man unter der Existenz nur die unmittelbare Gegenwart versteht. Bewußtsein und Gegenwart ist dasselbe. Aber für die Psychologie ist diese Gegenwart nur ein Teil der ganzen Zeitreihe. Diese ist im Vergleich zu dem Bewußtsein das Unbewußte. Was gegenwärtig da ist, existiert bewußt;

nur soweit es eine Wiederholung der Vergangenheit ist, nur soweit die Handlung uns aus den vergangenen Erlebnissen und vergangenen Willenstendenzen verständlich wird, existiert auch das Unbewußte. Es existiert in der Gegenwart, weil die Zeit die Realität ist, wie die Teile des Raums alle zusammen existieren. Ganz falsch ist es aber zu sagen, daß das Unbewußte im Bewußtsein oder unter dem Bewußtsein existiert und wirkt. Der Wille ist kein Ding, das etwas in Bewegung setzt. Die Willenstendenzen sind da, weil die Vergangenheit da ist, als Bestimmtheiten des historischen Subjekts. Sie existieren als Grund der Erkenntnis, weil diese nur Gleichheiten in einem System zusammenfassen kann, das in diesem Falle kein Raum-, sondern ein Zeitsystem ist. Auch jene Willensbestimmtheiten des Subjekts existieren, aus denen ich die momentane Handlung nicht verstehe. Wir sind allzusehr gewohnt, räumlich zu denken. Die Willenstendenz ist kein Ding, sondern eine mehr oder minder konstante Beziehung des Subjekts zur Welt. Man fragt bei der Handlung nicht nach dem daseienden Faktor, der Ursache ist, sondern nach dem Gesetz, aus dem sie zu verstehen ist. Dieses Gesetz, den Willen, braucht das Subjekt nicht zu wissen. Damit aber, daß man den Willen als Ursache ins Unbewußte verlegt, ist gar nichts gesagt. Kein Wille existiert im Bewußtsein, weder im Ober- noch im Unterbewußtsein, sondern die Willenstendenz, aus der man die momentane Handlung versteht, existiert als Bestimmtheit des historischen Subjekts wie alle andern. Das Dasein, von dem die Zukunft abhängt, ist das Subjekt mit seiner ganzen Vergangenheit und kein momentaner Raumausschnitt des Bewußtseins. Es wäre falsch zu behaupten, daß wir ständig bewußt handeln, wenn man darunter das Wissen um sein Tun versteht. Es ist aber genau so rationalistisch, wenn man dieses Wissen im Oberbewußtsein annimmt, wie wenn man es ins Unterbewußtsein verlegt. Es wäre freilich höchst bequem, wenn wir die komplizierten Instinkte der Tiere alle uns dadurch klarmachen

könnten, daß wir das Wissen der Zwecke in ihr Unterbewußtsein verlegten. Man kann es als selbstverständlich ansehen, daß der Mensch auch ohne intellektuelle Aufklärung zu sexuellen Handlungen kommen würde. Wir können aber auch in dem unreifen Individuum viele Handlungen nur aus dem Sexualtrieb heraus verstehen. Soweit die Handlungen da sind, ist auch der Trieb da, aber weder im Ober- noch im Unterbewußtsein, sondern als Bestimmtheit des Subjekts. Nennt man ihn unbewußt, so kann ich darunter nur die zweifellos richtige Tatsache verstehen, daß das Kind „theoretisch" noch nichts von der Sexualität weiß. Man kann also sagen, daß das Kind noch nicht weiß, was es tut. Der Trieb existiert nicht als Sache im Unbewußten, sondern er existiert ungewußt als psychologisches Gesetz. Das Kind ist noch nicht Sexualpsychologe. Ebenso glaube ich auch nicht, daß ein junges Huhn, wenn es nach einem Korn pickt, weiß, daß alle Hühner nach Körnern picken. Darauf würde es aber auch in unserm Fall hinauslaufen. Ich will nicht darüber streiten, ob man die Zärtlichkeit des kleinen Kindes zur Mutter als Sexualität auffassen muß. Darauf kommt es mir hier nicht an. Ganz belanglos aber ist die Behauptung, daß das Kind „eigentlich" etwas anderes will, als es tut, oder daß der Sexualtrieb im Unbewußten existiert. Soweit eine Ähnlichkeit des Verhaltens da ist, führen wir sie auf die gleiche Willenstendenz zurück. Das, was das Kind tut, will es tun. Daß es eigentlich etwas anderes tun will, ist nicht nur vollständig unverifizierbar, sondern es ist prinzipiell unlogisch. Ich finde es auch falsch zu sagen, daß die alte Jungfer, die ihr Liebesbedürfnis an Hunden und Katzen auslebt, „eigentlich" etwas anderes will, daß der unbewußte Trieb im Bewußtsein eine andere Gestalt angenommen hat. Das ist alles plumpes Raumdenken. Existieren tun ihre Taten, und als Psychologe ist man verpflichtet, die den Taten zugrunde liegenden Willenstendenzen in logische Beziehungen zu setzen. Wir schließen auch hier aus der Ähnlichkeit des

Verhaltens auf die gleiche Willenstendenz. Von einem Unterbewußtsein, einer Verkleidung des Willens zu sprechen, halte ich für gefährlich und unnotwendig. Kein Mensch kann beweisen, daß der Erkenntnistrieb ein sublimierter Geschlechtstrieb ist. Man kann keine Identität einer im psychischen Raum existierenden Größe nachweisen. Man mag sagen, daß die gleichen Energien auf verschiedene Weise ausgelebt werden. Man stützt sich aber dabei gerade auf eine Verschiedenheit des Wollens. Nicht der Geschlechtstrieb wird in andere Bahnen gelenkt, sondern höchstens die allgemeine Energie, die sich eben in verschiedenen Willenstendenzen und Tätigkeiten äußern kann. Man postuliert überhaupt von vornherein eine Gleichheit aller Lust mit sexueller Befriedigung, ohne den geringsten Grund dafür zu haben, und ohne es jemals beweisen zu können. Gewiß muß das Lutschen am Zeh dem Kinde Lust bereiten. Warum muß es aber eine sexuelle Lust oder die Handlung eine sexuelle Betätigung sein ? Wir können letzten Endes den Erkenntnis- und den Sexualtrieb vielleicht auf einen noch allgemeineren Trieb zurückführen, beide der umfaßt, etwa auf den Willen zur Macht, wie ihn Nietzsche genannt hat. Wir können von einer anderen Seite her den Drang nach der Wahrheit mit der Liebe in dem platonischen Begriff des ἔρως zusammenfassen. Dies interessiert uns nicht an dieser Stelle. Hier kommt es nur darauf an, daß wir alle Betätigung auf allgemeinere Tendenzen zurückführen müssen, die je allgemeiner, desto inhaltsarmer werden. Wir haben den Menschen zu verstehen. Wir können dabei vielleicht psychologisch von einer allgemeinen Energie ausgehen, die sich ausleben will. Die Sexualität wäre dann eine Bahn neben andern, die allein die ganze Energie oder auch gar keine beanspruchen könnte. Ganz willkürlich aber ist die Identifizierung von Energie und Sexualität, als ob alle Betätigungen als Sexualität zu verstehen sind. Der empirische Ausgangspunkt ist jedenfalls gerade das Gegenteil, nämlich die Verschiedenheit. Beweisen läßt sich die Identität

niemals. Sie ist ein metaphysisches Dogma. Zwei verschiedene Tätigkeiten lassen sich höchstens durch dieselbe Willenstendenz begründen. Davon ist man aber in jener allgemeinen Identifizierung weit entfernt. Man behauptet nur, daß alle Tätigkeit auf dem Willen beruht und daß es nur einen Willen, den sexuellen, gibt. Soweit wir eine Ähnlichkeit der Ziele entdecken, sind wir berechtigt, von der gleichen Willenstendenz zu sprechen. Wir würden also mit dem Willen zur Macht noch hinter die Sexualität gelangen und könnten sie dadurch mit dem Erkenntnistrieb aus einem allgemeineren Gesetz verstehen. Ob das eine fruchtbare inhaltsreiche Erkenntnis wäre, will ich hier nicht erörtern. Ebenso können wir die Beschäftigung der alten Jungfer verstehen aus dem allgemeinen Bedürfnis nach Liebe. Diese allgemeine Tendenz ist aber kein Ding im Unterbewußtsein, das im Oberbewußtsein eine besondere Gestalt angenommen hat. Dieses Unterbewußtsein ist überhaupt von der historischen Psychologie aus in keinem Falle nötig. Dieses „Eigentlich etwas Anderssein“ ist der Grundirrtum jener Anschauung, ist kindliche Mythologie. Wir zeigten, daß die psychologische Erkenntnis danach trachten muß, die verschiedenen Willenstendenzen in allgemeinere zusammenzufassen, bis wir einschließlich die allgemeinste Beziehung gefunden haben, die sich in Allem zeigt. Dieses allgemeinste Gesetz innerhalb des Individualsystems, diesen Grenzbegriff der psychologischen Erkenntnis nennen wir den Charakter. Wir müssen danach versuchen, das sexuelle Leben des Subjekts mit seinen sonstigen Tendenzen in Zusammenhang zu bringen. Wir sind methodisch verpflichtet, auch in ihm den allgemeinen Charakter, die allgemein wertende Stellung des Subjekts zur Welt zu erkennen. Wie alle anderen Erfahrungen müssen wir auch die sexuellen Erfahrungen heranziehen, um das Subjekt zu verstehen. Nichts in der Welt aber kann beweisen, daß allein die Sexualität das Leben verständlich macht. In ihr drückt sich vielmehr der Charakter genau so aus wie in allem andern.

Man kann daher sagen, daß die beurteilende Stellung zu dem andern Geschlecht nicht auf Erfahrung beruht, sondern nur auf einem Zuendedenken von sich selbst. Wo man eine Handlung von dem unbewußten sexuellen Willen bedingt sein läßt, liegt es häufig nur so, daß in der Handlung sich derselbe Charakter zeigt, wie in der spezifischen Sexualität des Subjekts. Beide speziellen Willenstendenzen lösen sich für die Erkenntnis in die allgemeinere auf. Auch die Sexualität ist das, was wir zu verstehen suchen müssen, nicht aber die Gegebenheit, die uns das andere verständlich macht. Dieses Verständnis muß aber auf eine letzte Tendenz stoßen, die unableitbar für uns als Grenzbegriff der psychologischen Erkenntnis existiert. Wir haben auf die Sexualität zurückzugreifen, wenn wir die Handlung aus ihr verstehen. Es ist aber falsch, daß wir prinzipiell auf sie zurückgreifen müssen. Dies kann man nur dogmatisch metaphysisch rechtfertigen, indem man sagt, daß der Organismus nur Geschlechtswille ist. Man macht diese Voraussetzung, man kann sie aber nicht empirisch beweisen. In der Erfahrung sind wir nur methodisch verpflichtet, die Handlung vollständig zu verstehen und letzten Endes alles auf die letzte wertende Stellung des Subjekts, den Charakter, zurückzuführen, wovon die Sexualität keine Ausnahme bildet. Gewiß ist es charakteristisch für den Menschen, ob er beim Vortrag lieber mit einem eckigen oder einem runden Bleistift spielt. Auch im Denken gibt es eine Vorliebe für Ecken, für Distinktionen, im Gegensatz zum Runden, dem Ausgleich. Jede Bewegung ist charakteristisch. Es wäre die seltsamste Tatsache von der Welt, wenn es die Schreibbewegungen nicht wären. Nur ist hier in vielen Fällen die Bewegung nicht für das Subjekt charakteristisch, das sie ja nicht gebildet hat, sondern für den, der sie uns lehrte oder für die Tradition, genau so wie der Parademarsch nicht für den einzelnen Soldaten, doch wohl aber für „den“ preußischen Soldaten charakteristisch ist. Soweit man in der Sexualität einen Charakter entdecken

kann, muß man sich bemühen um eine Zusammenfassung mit andern Handlungen. Die Sexualität erklärt sie aber nicht, sondern sie wird selbst erst dadurch verständlich. Es besteht ein Zusammenhang zwischen Denken und Sexualität, aber beides ist aus dem Subjekt zu begreifen, nicht aber das Denken mechanisch zu erklären durch Umgestaltung eines Menschen im Menschen, des Sexualtriebs. Wenn jemand etwas stiehlt, um es zu verkaufen, weil er faul ist oder jedenfalls sich auf keine andere Weise Geld verschaffen kann oder will, so verstehe ich seine Handlung ohne auf seine Sexualität zurückgreifen zu müssen. Es ist nichts leichter, als die Welt in konvexe und konkave Gegenstände einzuteilen und danach in allen Operationen mit den Objekten sexuelle Wünsche zu entdecken. Man hat damit nichts bewiesen, sondern nur durch eine Konstruktion die dogmatische Voraussetzung bestätigt. Es gehört wenig Phantasie dazu, für das Ausweichen vor dem Automobil eine Erklärung auf Grund sexueller Beziehungen und Handlungen zu finden. Man entdeckt aber nicht den negativen sexuellen Wunsch, sondern man interpretiert nach ihm. Beweisen läßt sich eine Interpretation überhaupt nicht. Die psychologische Erkenntnis ist darin der naturwissenschaftlichen völlig gleich. Das Kopernikanische System ist eine Theorie, deren Wert darin liegt, daß Erscheinungen damit erklärt werden, die sonst unerklärt bleiben würden. Sonst könnten wir genau so gut annehmen, daß die Sonne sich um die Erde dreht. Psychologisch ist die Erkenntnis richtig, durch die ich am besten und einfachsten die Handlung verstehe. Ich will damit nicht sagen, daß alles einfach ist, was unmittelbar so scheint. Andererseits aber ist es auch Pflicht, was ohne Komplikationen zu verstehen ist, ohne sie zu interpretieren. Das Ausweichen vor einem Auto ist solch ein Fall. Erst eine übertriebene, eine unlogische oder unberechtigte Angst hätten wir aus Erlebnissen zu verstehen, in denen die sexuellen eine große Rolle spielen „können", und aus Willenstendenzen, die sich

auch in der Sexualität äußern können. Problematisch ist nur das Unlogische, die verfehlte Anpassung an das Leben.

Damit kommen wir zu dem Zentralpunkt der Theorie, dem Begriff des Symbols. Es wäre lächerlich, das Symbol als Erlebnis zu leugnen. Wir können es aber nicht anders definieren als einen eigentümlichen Strukturzusammenhang des Bewußtseins. Etwas wird als etwas anderes erlebt. Es ist völlig falsch, diesen Strukturzusammenhang in einen Raumzusammenhang, in ein Plus oder ein Nebeneinander, in eine Assoziation auflösen zu wollen. Das Wesentliche ist gerade die Bewußtseinsbeziehung, daß A von einem Subjekt als B erlebt wird, daß A für das Bewußtsein B bedeutet. Es ist dies ein ähnlicher Strukturzusammenhang wie das sprachliche Meinen. Statt des optischen Inhalts haben wir es hier mit einem akustischen zu tun. Außerdem aber trennen wir die Allegorie vom Symbol. Bei der Allegorie beruht der Strukturzusammenhang, so wie er da ist, auf einer Konvention, einer Verabredung, einem Wissen, das man erwerben muß. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß die Beziehung als Verabredung genetisch entstanden ist. Das wäre kindliche Sprachgeschichte. Auch was als Symbol entstanden ist, kann zur Allegorie werden. Eine Analogie des Symbols ist das Onomatopoetische der Sprache, das wir aber in manchen Fällen gar nicht mehr bemerken. Wir nehmen es als Denkbeziehung oder als Allegorie. Das Symbol beruht auf einer unmittelbaren Ähnlichkeit, auf dem intuitiven Erfassen der Verwandtschaft des Meinenden mit dem Gemeinten. Sobald die Ähnlichkeit nicht mehr erlebt wird, ist das Symbol zur Allegorie geworden. Wir wissen, was gemeint ist, aber wir müssen es eben wissen und wir erleben keine unmittelbare Beziehung mehr zwischen den Erlebnissen. Das Wesentliche der Psychologie des Symbols, auf das unsere ganze Kritik hinausläuft, ist dies: der höchste Grad des Symbolerlebnisses ist die Illusion. Das Gemeinte oder Symbolisierte ist ausschließlich Gegenstand des Erlebnisses

geworden, das Symbolisierende wird nicht mehr als solches erlebt. Das Kind erlebt kein Handtuch mehr, sondern eine Puppe. Wo aber nicht etwas gemeint ist, etwas qualitativ anders als in Wirklichkeit erlebt wird, ist es sinnlos, von Symbol zu sprechen. Das unmittelbar Erlebte kann niemals Symbol genannt werden, wenn nicht etwas anderes dahinter erlebt wird. Deswegen halte ich es für sinnlos zu sagen: das Symbolisierende existiert bewußt, das Symbolisierte unbewußt. Nur das Umgekehrte ist möglich, nämlich im Fall der absoluten Illusion. Es gibt keine objektive Beziehung zwischen zwei Vorstellungen, die man als Symbol bezeichnen kann. Es wäre dies nicht Psychologie ohne Seele, sondern Psychologie ohne Bewußtsein. Das Wesentliche ist der Beziehungspunkt zu dem Subjekt, für das der Inhalt etwas bedeutet. Nicht die Sprache meint etwas, sondern das sprechende Subjekt. Jene Theorie löst in derselben verkehrten Weise wie die Elementartheorie den Strukturzusammenhang des Bewußtseins in einen Raumzusammenhang auf. Sie kann die Symbolbeziehung zweier Vorstellungen, wenn sie sie nicht auf das erlebende Subjekt bezieht, nicht anders deutlich machen als durch eine Verkleidung einer identischen Vorstellung in einem andern Raum. Das Symbolisierte ins Unbewußte zu verlegen, ist wissenschaftliche Unsauberkeit. Es ist logisch ausgeschlossen, daß man einen Beweis dafür erbringt. Denn es gibt keine Methode, die man bei dem Beweisen-Wollen überhaupt benutzen könnte. Weiß das Subjekt von den Symbolen, so existiert es eben bewußt, weiß es es nicht, so hat es kein Symbol erlebt. Eine andere Möglichkeit ist ausgeschlossen. Hat es kein Symbol erlebt, so hat es auch gar keinen Sinn mehr zu sagen, daß etwas ein Symbol „ist". Unter dem unbewußten Erleben eines Symbols kann man sich nichts Vernünftiges mehr vorstellen, wenn man nicht aus dem Raumbild des Ober- und Unterbewußtseins Wahrheit macht. Denke ich zwei Menschen in zwei verschiedenen Räumen, so kann freilich der eine etwas anderes erleben

als der andere. Es ist unsinnig, daß etwas ein Symbol ist, ohne daß es als solches erlebt wird. Diese Meinung ist der Höhepunkt, bis zu dem es unsere materialistische oder mechanistische Substanztheorie in der Psychologie gebracht hat. Man vergißt ganz, daß das Bewußtsein gleichbedeutend ist mit Erleben. Sie ist noch unsinniger als die Annahme der Elementarpsychologie, daß gleiche Elemente im Bewußtseinsraum sind. Man beachtet dabei nicht, daß eine Gleichheit nur „für" ein Bewußtsein besteht. Ebenso besteht ein Symbol nur „für" das Bewußtsein und nicht „im" Bewußtsein. Das Bewußtsein wird zum Theaterraum, in dem Personen verkleidet auftreten. Die Personen sind die Wünsche. Abstrahiert man aber von der Metapher, so bleibt schlechterdings gar nichts übrig. Man vergißt, daß das historische Subjekt der notwendige Zentral- und Beziehungspunkt aller Psychologie sein muß, daß infolgedesssen es sinnlos ist, das Bewußtsein als Raum darzustellen, in dem eine Beziehung da ist, die das Subjekt nicht erlebt. Das Bewußtsein ist kein Raum, in den etwas gelangt, sondern es ist nur ein anderer Name für das Erlebnis des Subjekts. Was nicht erlebt wird, existiert unbewußt. Ein Wort kann nicht etwas meinen, was das Subjekt nicht meint. Ein Ding bedeutet nie etwas. Erst durch die Beziehung auf das Subjekt kommt die Bedeutung zustande. Was nicht als Symbol erlebt wird, ist auch kein Symbol. Denn dieses ist von dem Strukturzusammenhang nicht zu trennen. Wer in einer Kulthandlung kein Symbol erlebt, für den ist sie kein Symbol, mag sie von früheren Generationen auch als solches erlebt worden sein. Gerade im Traum werden die „tollsten" Symbole erlebt, so toll, daß wir sie wachend kaum für möglich halten. Es gibt im Traum Vertretungen, wobei wir im Wachen gar nicht verstehen, wie es möglich war, daß Dinge und Menschen einander vertreten haben, die überhaupt gar keine unmittelbare Beziehung haben. Diese Beziehung muß da sein. Das Charakteristische der Vertretung im Traum ist aber das Erlebnis. Ein Er-

lebnis zieht sich nicht um und erscheint in anderer Gestalt, sondern ich erlebe optisch etwa Herrn A und weiß, daß es Herr B ist. Gerade weil solche Vertretungen im Traum eine so große Rolle spielen, deswegen ist es nicht angängig, etwas als Vertretung zu bezeichnen, was nicht als solche erlebt wird. Ebenso kann im Traum etwas als Symbol entstehen und später entweder das Symbolisierende oder das Symbolisierte zurücktreten. Was aber nicht als Symbol von dem Träumenden erlebt wird, hat aufgehört Symbol zu sein. Ist es niemals von ihm als solches erlebt worden, so ist es es auch niemals gewesen. Es ist aber sehr wohl möglich, daß etwas als Symbol aufgetaucht ist, und diese Entstehung vergessen wurde. Wir behalten ja nur ganz wenige Punkte aus unseren Träumen. Unser Gedächtnis kann dem Traum nur so weit nachkommen, wie eine Zentralisation, Organisation, Kristallisierung, wie man es auch nennen will, eingetreten ist, wenn der Traum keine Ideenflucht im absoluten Sinne darstellt. Das Wesentliche der Traumarbeit liegt in dieser Organisation. Sie ist der Arbeit des Geisteskranken zu vergleichen, der mit unheimlicher Logik alles, was erlebt wird, in seiner fixen Idee zentralisiert, alles in sie einordnet, um bei seinem Roman zu bleiben. Genau dasselbe tut der Träumer. Das Merkwürdige des Traums besteht darin, daß kein Unterschied zwischen Vorstellung und Wahrnehmung gemacht wird. Der Traum ist eine dauernde Halluzination, die deswegen nicht pathologisch ist, weil die praktische Beziehung zur Wirklichkeit von selbst ausgeschaltet ist. Was als Assoziation, als Vorstellung entstanden ist, wird als eine Wahrnehmung aufgefaßt und durch phantastische Kombination dem Roman eingeordnet, der einen momentan beschäftigt. Es ist dies eine momentane Dissoziation des Bewußtseins, die durch das Dichten wieder aufgehoben wird. Die Vorstellung entsteht durch eine bestimmte Assoziation. Diese Beziehung wird sofort vergessen oder überhaupt nicht bewußt und die Vorstellung als eine von

außenher aufgezwungene Wahrnehmung behandelt, an der Bestimmtheiten bewußt werden, die an sich mit den vorhergehenden Vorstellungen in keinem Zusammenhang stehen. Eine sinnliche Wahrnehmung des Traums, bedingt durch physiologische Konstellationen, wird ebenso sofort in einen Zusammenhang gebracht mit den Vorstellungen, die einen im Moment beschäftigen. Soweit dies nicht geschieht, besteht auch keine Möglichkeit, sich später an den Traum zu erinnern. Eine vollkommene desorganisierte Ideenflucht ist vielleicht auch im sogenannten traumlosen Schlaf möglich. Aber eine Erinnerung an sie ist unmöglich. Der Traum ist charakterisiert durch eine merkwürdige Organisation, zugleich aber auch durch eine merkwürdige Desorganisation, ein momentanes Aussetzen des Gedächtnisses. Nur so ist es möglich, daß man das, was als Assoziation folgt, plötzlich von einer ganz andern Seite auffaßt und nun wieder ganz neu in die Reihe einordnet. Im Wachen nennen wir das eine freisteigende Vorstellung. Unsere Phantasie ist auch im Traum innerlich determiniert. Soweit es sich um eine Einheit in der Zeit handelt, ist dies ein Gedächtnissymptom. Wir halten eine Einheit fest und spinnen sie immer weiter aus. An irgend einer Stelle setzt diese immanente Determination plötzlich aus. Es wird gleichsam momentan ein anderer Weg eingeschlagen. Infolge irgend einer Assoziation entsteht eine Vorstellung, die in die Einheit, mit der wir uns beschäftigen, nicht hineinpaßt. Es entstehen dann zwei Möglichkeiten. Entweder der neue Weg wird fortgesetzt, oder der Träumer dichtet sofort die Situation um, so daß die neue Vorstellung in dem alten System eine Berechtigung bekommt. Auf diese Weise entsteht die Absurdität mancher Träume, über die wir im Wachen nur den Kopf schütteln können. Was wir vom Traum behalten, ist nur der Roman, den der Träumer aus den unendlichen Mannigfaltigkeiten, die mehr oder minder organisiert, als einheitlich dauernde Einheiten oder als „Fransen“ durch das Bewußtsein gehen, dichtet. Daß die

immanente Determinierung der Traumphantasie mit unsern sonstigen Willensdeterminierungen zusammenhängt, ist für den Psychologen eine Selbstverständlichkeit. Es ist aber sehr oberflächlich, wenn man jede Phantasie einer gewünschten Realität gleichsetzt. Das ist mit der immanenten Determinierung nicht gesagt. Die Theorie macht es sich in der Praxis recht bequem dadurch, daß sie, wenn die wirkliche Vorstellung nicht paßt, schnell das Gegenteil annimmt, das sich nur verkleidet hat. Hierin zeigt sich ganz deutlich, daß es sich um gar keine beweisbare Wirklichkeit handelt, sondern man nur interpretiert, wie es einem am bequemsten ist. Das Gegenteil spielt insofern eine große Rolle, als das Vorgestellte grade nicht die gewünschte Realität zu sein braucht, sondern der Mensch sich das Gegenteil vorstellen will, um sich des Gegensatzes zu der gewünschten Realität um so deutlicher bewußt zu werden.

Absolut falsch ist die Mechanisierung des Bewußtseins, die Verkleidung der Wünsche und zum großen Teil die Ausdeutung auf Grund einer Zentralisation, die gar nicht besteht. Das Charakteristische des Traums liegt gerade in dem plötzlichen Wechsel der Determination und dem künstlichen Wiederzusammendichten. Bei der ersten Möglichkeit entstehen jene Träume, in denen wir uns an zwei Romane erinnern, ohne den geringsten Übergang entdecken zu können. Auf einmal ist etwas ganz anderes da. Bisweilen existieren aber Derivate aus dem ersten Roman als vollkommen bewußte Vertretungen für etwas weiter, was nur in den neuen Roman hineinpaßt. Diese Vertretung kann den ganzen Traum durch dauern, kann aber auch zurücktreten, und das Vertretene bleibt allein. Wir haben den Traum zu verstehen als Dichtung mit plötzlichen freisteigenden Vorstellungen, die aber auf einer Assoziation und plötzlichem Wechsel der immanenten Determinierung beruhen. Es ist danach verständlich, wenn plötzlich etwas als Symbol erlebt wird, daß dieses Symbolerlebnis weiter fortgesetzt wird, daß das Symbolisierte

oder das Symbolisierende wieder verschwindet, je nachdem die immanente Determinierung den Weg fortsetzt. Es ist auch verständlich, daß die Symbole durch die Ausschaltung des praktischen Handelns leichter als im Wachen auf erotischen Determinierungen beruhen werden. Symbol ist aber nur das, was als solches erlebt wird. Es ist möglich, daß etwas rein als Assoziation auf Grund von Ähnlichkeiten entsteht, ohne daß ein Symbolerlebnis vorliegt. Es ist aber auch möglich, daß etwas mit dem Bewußtsein des Symbols entsteht und als Realität fortgesetzt wird. Die Geistesgeschichte bietet in ihrem Rahmen viele Belege dafür. Was einer Generation Symbol war, braucht es für die folgende nicht mehr zu sein. Der Zeitraum des Individualsystems ist nur kleiner. In keinem Falle sehe ich einen Grund, von dem Unbewußten Gebrauch zu machen als einem Nebenraum des Bewußtseins. Es gibt viel Ungewußtes in unserm Leben, aber es gibt keinen Raum, das Unbewußte.

Genau so gibt es Symbolhandlungen. Die erotische Gebärdensprache, wozu die erotischen Tänze der Naturvölker gehören, gibt Beispiele genug. Das Charakteristische ist auch hier, daß das Symbolisierte mehr erlebt wird als das Symbolisierende, was bis zur vollständigen Illusion gesteigert werden kann. Fehlt das Symbolisierte, so ist kein Symbol da. Erlebe ich nicht das Onomatopoetische des Worts, so ist es auch nicht onomatopoetisch. Wie es entstanden ist, darauf kommt es für die Individualpsychologie nicht an. Seine Entstehung als historische Größe in dem System Sprache ist eine ganz andere Frage. Genau so kann der Mythos als Symbol entstanden sein. Wird er aber nicht mehr bewußt als solches erlebt, so ist er auch kein Symbol mehr, und es ist ein Verkennen der ganzen geschichtlichen Entwicklung, wenn man sagen wollte, daß er im Unbewußtsein oder im Unterbewußtsein noch als solches erlebt wird. Ich will nicht leugnen, daß in dem Kindesalter Handlungen und Spiele vorkommen, die in erotischen Willens-

tendenzen wurzeln. Verlegt man die Zwecke in das Unterbewußtsein, so ist das nur eine versteckte Form des Rationalismus, genau so plump wie dieser selbst. Ich wüßte gar nicht, was hier unbewußt existieren sollte. Der Wille, aus dem wir die Handlung verstehen, existiert als Bestimmtheit des Subjekts. Daß das Kind Sexualpsychologe ist, theoretisch über die Sexualität Bescheid weiß, ist für das Verständnis der Handlung nicht notwendig. Es ist ein Aufgeben der psychologischen Prinzipien selbst, wenn man nun gar das Unbewußte als die „eine" psychische Welt ansieht, die im Bewußtsein handelt. Es ist absurd zu behaupten, daß allgemein A das Symbol für B ist. Es wäre dies genau so, wie wenn man behaupten wollte, daß die Silbe „bar" in allen Sprachen dasselbe bedeutet. Man verkennt damit absolut das Historische an der Geschichte, den Begriff der Entstehung und Entwicklung. In diesem Begriff des metaphysischen Unbewußten vollzieht sich die metaphysisch-dogmatische Rechtfertigung der psychischen Substanztheorie, die man empirisch für die Erkenntnis des Einzelnen ausnutzt. Wir haben gezeigt, daß in ihr gerade die Negation des Historischen liegt. Gerade die psycho-analytische Theorie müßte konsequent historische Individualpsychologie sein. Gerade sie beruht, soweit sie überhaupt eine wertvolle Errungenschaft in der Psychologie ist, auf dem Satz, daß alles historisch individuell zu verstehen ist. Darin liegt auch ihre ursprüngliche psychiatrische Bedeutung. Losgelöst vom Individuum verliert sie jeden Sinn und wird genau so töricht wie jede andere Psychologie, die nach Gesetzen der psychischen Welt suchen und nicht mehr das Individuum erkennen will. Man verfällt in der Traumdeutung in den Fehler des ägyptischen Traumbuchs. Wie Weiß und Schwarz bei verschiedenen Völkern eine ganz verschiedene Gefühlsbedeutung haben können, so müssen wir jede Vorstellung im Traum aus dem persönlichen Leben des Individuums verstehen. Allein diese persönlichen Erfahrungen sind das

Entscheidende und es ist unmöglich, dem Farbenreichtum und den Nuancen des Lebens und der Phantasie gerecht zu werden, wenn man von „der" Bedeutung des Vorgestellten ausgeht, abgesehen davon, daß es zuweilen völlig widersinnig wird. Es ist der Höhepunkt des mythologischen Denkens, wenn man das Unbewußte als den Allgemeinmenschen ansieht, der sich seine Symbole bildet, für den das individuelle Bewußtsein nur eine Bühne ist, wo die Wünsche in allgemein gültiger Verkleidung auftreten.

Wir können psychologisch immer nur einen Grund der Erscheinungen finden und niemals einen Moment als Resultat des vorgehenden nachweisen. Dadurch, daß man den Grund im Unbewußten findet, ist die Erscheinung nicht mehr dem Zufall enthoben als sonst. Es kommt ja letzten Endes doch nur darauf an, wie wir am besten das Phänomen verstehen. Durch das Unbewußte gelangen wir doch niemals in eine Erklärung hinein. In dem Versuch der Mechanisierung, der doch immer scheitern muß, liegt für mich der tiefste Fehler jener Anschauung. Wie die Sprache von den Individuen geschaffen worden ist, ohne daß wir freilich historisch diesen einzelnen Prozessen nachkommen können, so ist es eine wissenschaftliche Unsauberkeit, anzunehmen, daß das Unbewußte sich seine Symbole schafft, ohne daß etwas für ein individuelles Bewußtsein Symbol ist. Damit schafft man den Zufall nicht aus der Psychologie fort. Gewiß ist jenes berühmte Bild des Mannes in der Höhle bei Plato kein Zufall. Für die Erkenntnis wird dieser aber nicht dadurch aufgehoben, daß ich annehme, das Unbewußte hat es in Plato geschaffen. Nur von Plato selbst aus ist es kein Zufall. Von allgemeinen Gesetzen ist in beiden Fällen keine Rede. Aber historisch ist es nur ein asylum ignorantiae, wenn man das Unbewußte sich verkleiden läßt. Diese Verkleidung wäre gerade der Zufall.

Auf die spezielle Sexualtheorie und die speziell psychologische Erkenntnis des Mythos, der Kunst und der Philoso-

phie will ich hier nicht eingehen. Hier handelt es sich nur um das Prinzip. Wir kämpfen gegen die Mechanisierung und Verräumlichung des Seelenlebens. In der Auffassung des Unbewußten zeigt sich für uns die allerstärkste Form des Materialismus in der Psychologie. Es gibt nur eine Aufgabe: die Gegenwart aus der Vergangenheit historisch zu verstehen. Wo wir aber etwas an sich verstehen, haben wir keinen Grund auf die „eigentliche" Ursache im Unbewußten zurückzugreifen, wie wir dies an dem Beispiel des Ausweichens vor einem Automobil nachgewiesen haben. Es ist, wie gesagt, nichts leichter, als in allen Dingen und allen Handlungen Ähnlichkeiten mit sexuellen Objekten und Handlungen herauszufinden. Man kann aber niemals beweisen, daß ein unbewußter Wunsch die Gegenwart bestimmte, wenn man nicht diesen Wunsch irgend einmal im Bewußtsein bewiesen hat. Es fehlt jede Methode, um eine solche Hypothese zu verifizieren. Sie muß eine leere Behauptung bleiben. Man frage sich nur, woher man weiß, daß „eigentlich" ein erotisches Motiv im Unbewußten zugrunde liegt. Aus Erfahrung kann man es gar nicht wissen, wenn man den Wunsch nicht „unverkappt" nachweisen kann. Es ist schlechterdings unmöglich, hinter Verkleidungen die Wirklichkeit zu erkennen, wenn man diese nicht irgendwo unverkleidet nachweisen kann. In einem Falle erkennen wir, daß eine Willenstendenz, die wir an sich kennen, auch den vorliegenden Fall verständlich macht. Im andern aber konstruiert man eine Willenstendenz, die man sonst nirgendsher kennt, und das ist unlogisch. Wenn ich die homosexuellen Tendenzen in dem Leben jemandes kenne, so werde ich aus ihnen vieles verstehen, was ich sonst nicht verstehe. Es ist aber völlig unlogisch, aus irgend welchen Handlungen, die mir auch ohnedies verständlich sind, durch kindliche Ähnlichkeiten eine homosexuelle Tendenz zu konstruieren, die ich als direkte Tendenz niemals kennen lernen würde, und sie nun einfach dem deus ex machina, dem Unterbewußtsein,

in die Schuhe zu schieben. Man kann das Unterbewußtsein niemals erkennen, sondern nur konstruieren, um das Handeln zu interpretieren. Ich erkenne die Gleichheit zweier Tendenzen, die ich an sich kenne. Jene Theorie behauptet aber nicht die Gleichheit mit einer an sich bekannten Tendenz, sondern sie konstruiert eine sonst völlig unbekannte Tendenz nur, um den vorliegenden Fall zu verstehen. Das ist wissenschaftlich im höchsten Grade unberechtigt, weil es allen Prinzipien der empirischen Erkenntnis überhaupt widerstreitet. Erkennen heißt Gleichheiten entdecken und nicht einen Grund konstruieren, den man deswegen, weil man ihn sonst nicht entdeckt, ins Unterbewußtsein verlegt. Man kann einen verkappten Wunsch erkennen, wenn man ihn auch als unverkappten kennen gelernt hat. Dann aber braucht man nicht das Unterbewußtsein, sondern er existiert eben als Bestimmtheit des historischen Subjekts. Hat man ihn aber nicht direkt kennen gelernt, so bleibt der Schluß auf eine Vertretung eine leere Behauptung, die durch nichts zu beweisen ist, aber auch nur zu widerlegen ist durch die unlogischen Prinzipien, von denen man ausgeht. Kann man den Willen wirklich nachweisen, dann fehlt jeder Grund, vom Unterbewußtsein zu sprechen. Dann haben wir die Gegenwart eben aus einer Willenstendenz zu verstehen, die wir aus der Geschichte des Subjekts kennen. Diese Geschichte ist das Problem des Psychologen. Hier aber sollte man vorsichtig sein und nur zu Werke gehen als Historiker ohne Dogmen und sinnlose Verallgemeinerungen. Man sollte sie empirisch feststellen in jedem Einzelfall, soweit dies möglich ist. Erst dann könnte man als Psychologe Schlüsse ziehen. Freilich kann man auch als Psychologe historische Hypothesen aufstellen, aber sie bleiben ewig Hypothesen, die erst durch die historische Erkenntnis verifiziert werden könnten. Das vergißt man allzu leicht.

Ich bemühte mich, die Theorie rein vom logischen Standpunkt aus zu kritisieren. Man wird vielleicht denken, daß

dies von vornherein nicht angängig ist, und einwenden, daß hier überhaupt keine logischen Probleme zur Diskussion stehen, sondern daß es sich um Tatsachen handelt, die man empirisch nachweisen oder widerlegen kann. Allein dieser Einwand scheitert an der Wesenhaftigkeit der psychologischen Erkenntnis. Dem Psychologen ist nämlich die eigentliche Demonstration, die das Wesen des empirischen Beweises ausmacht, versagt. Er kann die Größen, mit denen er rechnet, nicht dem unmittelbaren Erlebnis der Wahrnehmung oder Anschauung zugänglich machen. Man versteht das psychische oder man versteht es nicht. Man interpretiert das Leben, man kann aber keine Ursachen im Bewußtsein „zeigen". Daran wird auch nichts durch das Selbstbewußtsein geändert.

Ich wies oben darauf hin, daß selbst eine Heilung durch psycho-analytische Behandlung, über deren Vorkommen ich mir kein Urteil anmaße, kein Beweis für die Richtigkeit der Theorie ist. Es handelt sich bei der Kritik um ein Problem, das nur durch die Analyse der psychologischen Erkenntnis überhaupt gelöst werden kann. Es gilt die Frage zu stellen, woher man eigentlich von der symbolischen Bedeutung der Erlebnisse weiß. Der große ursprüngliche Wert der Theorie liegt allein in dem verpflichtenden Prinzip, die Gegenwart aus der Geschichte des Individuums zu verstehen. Man muß sich aber immer vor Augen halten, daß wir diese Gegenwart nur interpretieren können. Wir müssen sie verstehen. Es gibt kein anderes Kriterium der Beurteilung. Hält man nicht an dem Postulat fest, daß das Unbewußte allein den gegenwärtigen Moment bestimmt, so liegt es eben so, daß man diesen Moment möglichst vollständig zu verstehen hat. Ich machte oben darauf aufmerksam, daß man das Zurückweichen vor einem herannahenden Automobil verstehen kann. Die Handlung ist für uns kein Zufall, weil sie aus dem Zweck verständlich ist. Sowie man also eine Handlung als solche versteht, muß die Frage auftauchen, woher man weiß, daß

sie eigentlich etwas anderes bedeutet. Demonstrieren kann man diese Bedeutung niemals. Das Kriterium kann nur darin liegen, daß die Handlung anders nicht verständlich ist. Ist sie aber ohne Bedeutung verständlich, so kann man nie beweisen, daß sie in Wirklichkeit anders zu verstehen ist. Wenn ich etwas aus dem Menschen heraus verstehe, so wie er sich mir unmittelbar darstellt, so brauche ich keinen Menschen zu konstruieren mit Eigenschaften und Tendenzen, von denen der Betreffende selbst nichts weiß. Ich will nicht leugnen, daß dies notwendig sein kann. Solche Fälle nennen wir pathologisch. Und das Pathologische liegt eben in der Unlogik der Gegenwart. Wir verstehen dann den Fall aus der Unkenntnis des Subjekts über seine eigene Geschichte, d. h. aus dem Vergessen. Die Gegenwart ist nicht mehr an sich verständlich, weil sie unlogisch ist. Wir müssen sie interpretieren auf dem Verbindungswege durch das momentan Unbewußte.

Freilich gibt es keinen Zufall im Psychischen. Aber bei jenen Psychologen fehlt die Klarheit über die logische Bedeutung des Zufalls. Verstehen wir eine Handlung, so ist der Zufall aufgehoben. Vom Mechanismus aus bestünde allerdings weiterhin ein Zufall darin, daß die allgemeine Kausalität in diesem Falle mit dem historischen Zweck zusammentrifft. Dies ist das große Rätsel für jeden psychophysischen Monismus. Psychologisch ist nur das zufällig, was man nicht versteht. Es geht jemand in Gedanken an einem Haus vorüber, in das er eigentlich eintreten wollte. Diesen Vorgang braucht man keineswegs auf das Unterbewußtsein zurückzuführen. Er ist ohne diese Hypothese verständlich. Aber auch so ist kein Zufall im Spiel. Die Konzentration macht mir auf der andern Seite die Vergeßlichkeit verständlich. Man braucht keine andere Determinierung im Unterbewußtsein anzunehmen, denn diese genügt schon. Durch das Unterbewußtsein wird kein Zufall aufgehoben; man interpretiert nur anders.

Ganz widersinnig und gefährlich scheint mir aber nun die Art zu sein, mit der man die Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften fruchtbar machen will. Um die eigentliche Geistesgeschichte kümmert man sich überhaupt nicht. Man bleibt im Psychologischen stecken. Man bemüht sich etwa, Platos Ideenlehre aus den verdrängten Wünschen, aus seinem Unterbewußtsein, zu verstehen. Daß dies mit Geistesgeschichte nichts zu tun hat, wird man den Anhängern jener Theorie schwer begreiflich machen können. Ich will jene Auffassungsweise aber auch von einem andern Standpunkt aus kritisieren. Man hat behauptet, die erschütternde Wirkung jener Szene, wo der alte Lear den Leichnam der Cordelia auf die Bühne schleppt, sei völlig unverständlich. Erst „wenn man die Situation umkehrt, wird sie uns verständlich und vertraut." Dies ein wörtliches Zitat (Imago II, S. 266). Die erschütternde Wirkung stammt also daher, daß wir im Unterbewußtsein erleben, wie Cordelia den toten Lear auf die Bühne schleppt. Beweisen kann jene Theorie, wie gesagt, die Behauptung nicht. Hier hört aber überhaupt jede Diskussion auf. Sollen wir im Unterbewußtsein wissen, daß jene Szene eigentlich den uralten Mythus bedeutet, wie der alternde Held von der Walküre vom Schlachtfeld geführt wird, und darum erschüttert sein? Abgesehen von dieser seltsamen Auffassung des Psychischen kann man hier die Frage stellen, was erschütternder ist, wenn ein alter Held stirbt, oder wenn die junge Cordelia von dem greisen Vater bejammert wird. Mir fällt die Entscheidung nicht schwer. Neben dieser psychologischen Erklärung der Wirkung will wohl jene Theorie aber auch jene Szene als Werk genetisch erklären. Hierbei zeigt sich wieder der Grundfehler darin, daß man von „der" Bedeutung handelt, ohne zu sagen, für wen sie gilt. Man kann nur fragen: soll die Szene das Umgekehrte bedeuten? Ist sie von Shakespeare so gemeint? Zu dieser Annahme fehlt jeder Grund. Man begnügt sich zu sagen, das Unbewußte hat sie geschaffen. Aber dieses „eine" Unbewußte

ist gerade das Fehlerhafte, eine absolut transzendent metaphysische Konstruktion. Wenn man von der Mythologie herkommt, so scheint der Gedanke allerdings berechtigt. Die schaffende Einheit hinter den Individuen ist dort am Platz, wo wir kein Werk des einzelnen Individuums kennen. Der Mythos ist geschaffen worden; da wir aber kein einzelnes Subjekt als Schöpfer dabei kennen, so haben wir ein Recht, von einem Gesamtsubjekt auszugehen. Damit aber ist trotzdem das Unbewußte noch nicht gerechtfertigt. Man schafft einen Deus ex machina und verzichtet auf das Verständnis des genetischen Prozesses. Die Einheit, das Unbewußte, ist eine ganz kritiklose Konstruktion. Der Begriff hat eine Berechtigung nur als Hypothese in der Individualpsychologie, sonst verschärft er noch die Fehler, die mit jeder Substanzialisierung des Psychischen verbunden sind. Aber auch dort bedeutet seine Anwendung für das Verständnis des geistigen Schaffens eine grobe Verflachung, wenn man nach einem allgemeinen Kodex nur immer nach „der“ Bedeutung fragt. Zu dieser Verallgemeinerung liegt kein Grund vor. Die ganze Anschauungsweise bedeutet im Grunde einen groben Mechanismus, der dem psychologischen Problem des schaffenden Individuums nie gerecht werden kann. Sie bedeutet von vornherein einen Verzicht auf die empirisch-historische Erfahrung, eine völlig metaphysische Konstruktion, die für die kritische Erkenntnis gar nichts besagt.

Ich weiß wohl, daß die Verteidiger der Theorie sich des Bildhaften deutlich bewußt sind. Sie werden das Raumbild des Ober- und Unterbewußtsein nicht als Wahrheit verteidigen wollen. Aber ich glaube nachgewiesen zu haben, daß die Theorie in ganz wesentlichen Punkten auf diesem Raumbild aufgebaut ist, daß man gar nicht mehr versteht, was sie überhaupt meint, wenn man von der Bildersprache absieht. Darum halte ich sie nicht nur für gefährlich, sondern für absolut irreführend.

V. Verstehen und Erklären.

Wir zeigten, daß es der psychologischen Erkenntnis darauf ankommt, das psychische Leben zu „verstehen“. Man stellt der erklärenden Psychologie besser nicht die beschreibende, sondern die verstehende gegenüber. Den Gegensatz zwischen Verstehen und Erklären gilt es kritisch zu fassen.

Es ist von vornherein selbstverständlich, daß die Psychologie auf Erfahrung beruht. Allein damit wird nicht widerlegt, daß die Psychologie keine Erfahrung im Sinne Kants bedeutet. Handelt es sich in diesem Falle um die logischen Prinzipien der Wissenschaft als System, so bedeutet die andere Behauptung selbst schon eine psychologische Tatsache, die des Kennen-Lernens, die als Fragestellung natürlich auch berechtigt ist, ohne daß man von vornherein von einem unkritischen Psychologismus sprechen darf. Es kann gar kein Wissen geben, das nicht auf dem Erfahren der Subjekte beruht. Davon macht auch die Logik keine Ausnahme. Der Unterschied liegt nur darin, was das Subjekt erfährt. Das Subjekt lernt z. B. nicht die Tatsache kennen, daß A gleich A ist, sondern die, daß es als erkennendes Wesen die Identität des Gegenstandes behauptet. Diese seine Behauptung wird aber psychologisch nicht daraus erklärt, daß es die Identität des Gegenstandes sinnlich erfährt. Erfahren läßt sich nur, daß man von diesem Prinzip in dem Erkennen ausgeht, daß man nach dem Satz der Identität denkt. Völlig unlogisch wäre die Behauptung, daß man deshalb nach ihm denkt, weil man ihn erfahren hat. Nihil est in intellectu quid non fuerit in sensu — nisi intellectus ipse. Der Geist ist aber wieder kein Raum, in den das Denken hineingerät. Wir machen unsere Erfahrungen durch Denken. Die Frage nach dem Woher können wir nur bei dem Inhalt des Denkens beantworten, nicht bei dem Denken selbst. Wir erfahren als Psychologen oder, was dasselbe besagt,

im Selbstbewußtsein, daß wir erfahren, nämlich daß wir die Identität von Gegenständen im Raum behaupten. Diese Identität erfahren wir nicht als Tatsache im Raum, sondern als Prinzip, die Welt zu denken. Wir erfahren nicht die Tatsache und richten uns im Denken nach ihr. Diese Behauptung hat gar keinen vernünftigen Sinn. Der Fehler liegt auch hier in dem psychologischen Raumdenken. Man stellt sich das Bewußtsein als eine tabula rasa vor, als einen Raum, in den etwas hineingelangt. Dann kann man freilich fragen, wie gelangt der Satz der Identität in diesen Raum? Es hat aber hier überhaupt keinen Sinn, nach der Erklärung eines zeitlichen Phänomens im Bewußtsein zu suchen. Nur für den Logiker kann der Satz ein momentaner Bewußtseinsinhalt sein. Als sprachliches Urteil ist er natürlich nicht angeboren. Darunter könnte man sich überhaupt nichts denken. Er wird erfahren aus einer Analyse des Denkens. Man müßte fragen: wie gelangt das Denken in den Bewußtseinsraum, und diese Frage ist völlig unlogisch. Die größten Schwierigkeiten liegen in dem Wörtchen „im", weil dadurch sofort die Gefahr des Raumdenkens vorliegt. Nicht „im" Bewußtsein existieren gleiche Inhalte, sondern „für" das Bewußtsein sind zwei Inhalte gleich. Genau so ist es mit der Identität. Der Satz ist nicht von vornherein im Bewußtsein, er gelangt auch nicht in das Bewußtsein, sondern für das Bewußtsein existiert die Identität des Gegenstandes, und durch das reflexive Denken wird mir dies bewußt. Ich erfahre, daß ich denke. Aber es wäre sinnlos, die Existenz des Denkens durch das Denken als Tatsache erklären zu wollen. Ich erfahre, daß zwei Strecken gleich sind. Keine Gleichheit aber gelangt als psychische Wesenhaftigkeit ins Bewußtsein. Geht man von dem Sensualismus als einer philosophischen Abstraktion aus, so existierten zwei optische Empfindungen. Diese Erfahrung deckt sich aber nicht mit meinem Urteil über ihre Gleichheit. Man kann nicht weiter als bis zu der Anerkennung kommen, daß für das Be-

wußtsein zwei Strecken gleich sind. Dieses Alsgleichdenken kann man nicht vom Raum aus erklären. Die wahrgenommene Gleichheit der Strecke ist ja sogar für das objektive Denken, für den Mathematiker jederzeit ein Irrtum. Genau so ist die Identität eines wahrnehmbaren Körpers, den ich sinnlich erfahre, ein Irrtum. Mit der schärfsten Analyse kann man also nicht weiter kommen, als daß für das Bewußtsein eine Identität des Gegenstandes existiert. Die Frage, wie die Identität ins Bewußtsein gelangt, ist unlogisch, weil es keinen Raum Bewußtsein gibt, und weil die Identität nur als Gegenstand des denkenden Bewußtseins existiert. Nennt man die Identifizierung eine Tat des Intellekts, so wäre es auch töricht zu behaupten, daß der Intellekt angeboren ist, weil dem schon jene falsche Raumtheorie zugrunde liegt, als ob das Bewußtsein etwas ist, worin sich der Intellekt befindet. Nicht ein Evidenzgefühl sagt mir, daß A gleich A ist, sondern das Selbstbewußtsein sagt mir, daß ich A gleich A denke, und die Naturwissenschaft korrigiert mein Denken inhaltlich, soweit ich nicht wirklich etwas Zeitloses als Identität denke. Der Satz der Identität als Urteil stammt also aus der Erfahrung, nämlich aus der Wissenschaft der Logik, und es kann keine Wissenschaft geben, die nicht auf Erfahrung beruht, mit Ausnahme der Ethik, im allerweitesten Sinne genommen. Erfahren kann ich nur, daß ich so denke. Wo man darüber hinaus will, wird die Logik Ethik, nämlich dort, wo man nach dem Recht seines Denkens fragt. Dies kann man nur, wenn man ein richtiges Denken voraussetzt, und dieses ist eine ethische Idee. Im Vergleich mit ihr kann ich jede Identifizierungstat prüfen. Dann gelangt man zu dem Resultat, daß es kein richtiges Denken, keine objektive Erkenntnis geben würde, wenn man an seinem praktischen Denken festhalten würde, daß der Identifizierung kein zeitloses Recht zukäme, wenn man nicht nur das Zeitlose als Identität denken würde. Die ethische Idee liegt also darin, daß das Zeitlose gedacht werden „soll". Daß der

Satz der Identität richtig ist, läßt sich nicht beweisen, weder logisch noch psychologisch. Nur an eine bestimmte Identifizierung kann die Frage nach der Richtigkeit gestellt werden. Es kommt nur darauf an, was für eine Identität gedacht wird.

Alle unsere Urteile, auch die philosophischen, beruhen auf Erfahrung. Der Fehler des Empirismus, soweit er sich in Gegensatz stellt zu dem Idealismus, beruht nur auf einer ganz unhaltbaren Identifizierung von Erfahrung und Raumerfahrung, und dieses Dogma beruht letzten Endes auf der falschen metaphysischen Orientierung, die das Bewußtsein als Raum neben dem wirklichen Raum denkt, daß etwas aus dem Raum ins Bewußtsein gelangt. Das Bewußtsein ist nur eine Ordnung der data der Sinnlichkeit, und zwar existiert eine unendliche Anzahl von diesen Ordnungen, in denen der Raum selbst nur Gegenstand des Erlebnisses ist. Erst der ethische Wille nach Objektivität, nach „einer" Welt, erzeugt im Denken die „eine" Ordnung, für die der Raum nicht mehr Gegenstand des subjektiven Erlebnisses ist, sondern die Daseinsform „der Welt".

Betrachtet man die Raumerfahrung als „das" Erfahren, so ist die Psychologie keine empirische Wissenschaft. Es kommt hier aber nicht auf den Gegensatz von Raum- und Selbstbeobachtung an. Das Charakteristikum der Raumerfahrung als Geistestätigkeit ist die Induktion. Die psychologische Erkenntnis ist nicht induktiv, sondern intuitiv. Das ist der entscheidende Gegensatz.

Unsere Erkenntnis des Vorstellungslebens beruht auf der subjektiven Gleichheit des Erlebten. Man kann keine Wiederholung einer Assoziation erkennen, ohne die Gleichheit zweier Bestimmtheiten einzusehen. Zweifellos lerne ich die Gleichheit zweier Inhalte erfahrend kennen, aber nicht „durch" Erfahrung. Ich erfahre, daß hier zwei Äpfel liegen, aber ich erfahre diese Tatsache nicht durch induktive Erfahrung. Weil diese Erkenntnis nicht auf Induktion beruht,

deshalb hat man wohl gesagt: sie ist gegeben. Aber dieses Wort ist gefährlich. Versteht man darunter nur den Gegensatz zur Induktion, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Nimmt man aber die Gegebenheit wörtlich, so muß man auch fragen, wem etwas gegeben ist. Fälschlicherweise denkt man hier räumlich. Man denkt nämlich die Zweiheit im Bewußtseinsraum gegeben. Tatsache ist, daß sie für das Bewußtsein existiert. Es besteht die Zusammenfassung der Äpfel zur Zweiheit. Die Tatsache ist gegeben, weil sie als Erkenntnis nicht erst durch Induktion konstruiert worden ist. Sie ist unmittelbar erkannt. Auch hier hat das Bewußtsein die Welt geformt, aber nicht mittelbar durch Induktion, sondern unmittelbar, und diese Erfahrung nennen wir intuitiv. Falsch wird die Gegebenheit, wenn man von der Tat des Bewußtseins absieht, als ob die Zweiheit irgendwo existiert und vorgefunden wird. Sie entsteht erst durch das formende Bewußtsein. Erst für dieses existiert sie. Sie ist nicht im Bewußtsein gegeben. Richtig aber ist dieser Ausdruck als Gegensatz zu der Konstruktion der induktiven Erfahrung.

In diesem Sinne ist tatsächlich der psychologische Zusammenhang der Phänomene der Erfahrung gegeben und nicht von ihr konstruiert. Eine Erinnerung eines andern Individuums ist mir so lange rätselhaft, bis ich nicht die Gleichheit oder Ähnlichkeit selbst erlebe. Ich lerne sie erfahrend kennen, aber intuitiv, nicht durch induktive Erfahrung. In diesem Sinne beruht das Urteil nicht auf einer Konstruktion, sondern die Gleichheit ist gegeben. Sie existiert aber nicht unabhängig von jedem Bewußtsein, sondern für das Bewußtsein, und psychologisch kommt nicht die Wahrheit der Gleichheit in Betracht, nicht ihre Existenz für jedes Bewußtsein oder das Bewußtsein überhaupt, sondern nur für das individuelle Bewußtsein, für das Individuum und für den, der es versteht. Sie existiert als Formung des Bewußtseins. Ohne diesen Beziehungspunkt verliert das Gleichsein

jeden Sinn. Die Erkenntnis ist aber intuitiv, und darin liegt der Gegensatz des Verstehens zum Erklären, zur Induktion. Was nicht intuitiv erlebt werden kann, kann psychologisch auch nicht erkannt werden. Ich muß das Zahlenurteil des andern erkennen, dadurch daß ich die Möglichkeit der Zusammenfassung erlebe. Diese ist psychologisch immer willkürlich, sie setzt irgend eine Gleichheit voraus. Wenn ein Kind auf die Wand zeigt und Fünf sagt, so kann ich das nicht erklären, sondern ich kann es nur verstehen, wenn ich selbst intuitiv dort fünf Gleichheiten erfasse, was durchaus nicht immer leicht oder selbstverständlich ist. Zählen kann man alles in der Welt, aber der Gesichtspunkt, unter dem man fünf Gegenstände für gleich hält, kann mir an sich ganz fremd sein. So ist es auch bei jeder Assoziation. Jemand behauptet eine Ähnlichkeit zwischen zwei Menschen. Kann ich sie beim besten Willen nicht sehen, so sage ich mit Recht: ich verstehe es nicht, wie man die beiden Menschen für ähnlich halten kann. Kein psychologisches Gesetz kann mir aber weiter helfen. Es gibt nichts, was hier erklärt werden kann. Man sagt wohl, daß ein gleiches Element da sein „muß", aber dies wäre nur ein theoretisch schlechter Ausdruck für die Tatsache, daß das Individuum das Erlebte für ähnlich hält. Durch diesen schlechten Ausdruck wird sie selbst nicht erklärt. Ich kann nur beschreibend konstatieren, daß für dieses Individuum zwei Gegenstände gleich oder ähnlich sind. Dazwischen besteht nur ein Gradunterschied. Denn von einer objektiven Gleichheit ist niemals die Rede. Es existiert kein Phänomen, das auf ein induktiv gewonnenes, allgemeines Gesetz zurückgeführt werden kann. Entweder ich erlebe selbst die Ähnlichkeit oder ich erlebe sie nicht. Im ersten Fall verstehe ich den andern Menschen, im zweiten nicht. Das Assoziationsgesetz erklärt mir gar nichts, sondern die Erlebnisse des Subjekts und seine Gleichsetzungen gilt es zu verstehen. Dasselbe gilt für die Willenstendenzen. Wir zeigten, daß es darauf ankommt, die einzelnen Tendenzen

in ihrer Verwandtschaft, wozu auch der Kontrast gehört, mit andern zu begreifen. Diese Zusammengehörigkeit kann aber nur intuitiv erfaßt werden. Auch hier muß ich es selbst nacherleben können, genau so wie die Gleichheit der Inhalte. Weiter als bis zu diesem Nacherleben, bis zu dem Verstehen des andern Menschen, kann es keine Psychologie bringen. Sie kann nur hinterher theoretisch den so gefundenen Zusammenhang falsch darstellen.

Gewiß beruht auch die Arbeit des Naturwissenschaftlers auf der Intuition, auf der unmittelbaren Erkenntnis, allein erst dann beginnt seine eigentliche Arbeit. Diese intuitive Erkenntnis macht mir psychologisch seine Tätigkeit verständlich, aber die Bedeutung seines Werks liegt in der Beziehung zur Realität. Diese versteht er nicht intuitiv. Durch Induktion gelangt er zu dem Gesetz der Erscheinungen. Seine Tätigkeit wird durch die Intuition verstanden. Er versteht aber die Natur nicht, er kann sie nur erklären, das heißt terminologisch nichts anderes, als daß er die Erscheinungen in zeitlosen Allgemeinheiten beschreiben kann. Wenn die Beziehung der chemischen Elemente wirklich Verwandtschaft und Liebe wäre, dann wäre der Einzelfall auch verständlich, das Geschehen wäre als Handlung nachzuerleben, wie dies für die Mythologie der Fall ist. Da dies für unsere heutige Erkenntnis nicht mehr gilt, so kann man nur feststellen, was im logischen Sinne „immer“ geschieht, ohne daß man es versteht. Die moderne Naturwissenschaft dünkt sich wunder wie kritisch, wenn sie den Begriff der Erklärung durch den der Beschreibung ersetzt. Es ist vielleicht dies für die Naturwissenschaftler selbst sehr zweckmäßig, die geglaubt haben, durch die Wissenschaft hinter die Erscheinung zu gelangen. Es ist auch in dem Sinne zweckmäßig, als dadurch die Meinung aufgegeben wird, daß der Mensch Wahrheit findet. Es gibt philosophisch nicht das Finden, sondern nur das Tun, den Willen. Der Mensch schafft die Wahrheit. Sie existiert als Gegenstand seines

ethischen Wollens, und nur als solche hat sie ihren Wert, nicht aber als vermeintliches Abbild der Realität. Die Wissenschaft bildet nicht die Realität ab, sondern sie konstruiert sie. Von diesem Standpunkt aus ist der Begriff der Beschreibung gerade falsch. Denn er hält in irgend einer Form noch die Meinung aufrecht, daß wir in der Naturwissenschaft die Wirklichkeit „abbilden". Man glaubt als Skeptiker nicht an die Wahrheit der Naturwissenschaften und drückt dies in dem „Nur Beschreiben" aus, weil man selbst von einem falschen Begriff der Wahrheit ausgeht. Jeder Skeptizismus beruht letzten Endes darauf, daß man willkürlich ein Ziel annimmt und hinterher beweist, daß man es nicht erreichen kann. In diesen Fehler ist vor allem die Sprachkritik verfallen. Es gibt keine Wahrheit, die existiert, und die wir nicht erreichen können, sondern es gibt nur den Willen, die Wahrheit zu schaffen. Die Trennung zwischen Beschreibung und Erklärung bleibt bestehen, weil ein Gegensatz der historischen und der naturwissenschaftlichen Aussage bestehen bleibt. Die Handlung kann man durch den Willen unmittelbar beschreiben, aber man kann sie nicht erklären, nicht mittelbar beschreiben als ein zeitloses Geschehen. Man kann beschreibend sagen, daß ein Individuum eine Gleichheit oder Ähnlichkeit sieht. Man kann aber hier nichts als allgemeine zeitlose Gesetzmäßigkeit beschreiben. Soweit etwas ein Urteil ist, ist es Beschreibung, der Gegensatz des Wahrnehmungs- und des Erfahrungsurteils bleibt aber bestehen. Das erste ist die psychologisch-historische Erkenntnis, aus der sich die objektive Naturwissenschaft herausbildet. Mit der Beschreibung als zeitlose Tatsache ist ein Phänomen erklärt, wenn auch diese Zeitlosigkeit nur der Gegenstand unserer Konstruktion ist. Das psychische Phänomen, das ich beschreiben kann, wird verstanden, wenn der Betrachter selbst die Tat des andern Subjekts nacherleben kann. Aber nur dann kann er überhaupt die Tat als Willen beschreiben. Er sieht ihn nicht als die vorangehende Ursache, sondern er

erlebt intuitiv die Beziehung. Das historische Faktum verstehe ich, oder ich verstehe es nicht. Das zeitlose Faktum kann man nie verstehen, aber es kann den Einzelfall erklären.

Der Psychologe entdeckt intuitiv eine Gleichheit oder Ähnlichkeit. Der Naturwissenschaftler muß aber den Zusammenhang erst durch die isolierende induktive Erfahrung konstruieren. Die Gesetze der Naturwissenschaft sind auch Beschreibungen, aber trotzdem Lösungen eines Problems. Sie entdecken durch Forschung einen an sich unbekannten Zusammenhang. Für den Psychologen trifft dies in demselben Sinne nicht zu. Auch hier gibt es Problemlösungen, aber den Ausschlag gibt allein die Intuition und nicht die Beobachtung der Welt. Ganz primitiv und typisch liegt es so, daß man einen Gegenstand sehr genau kennen muß, um alle möglichen Bestimmtheiten zu wissen, die für ein Individuum maßgebend sein können. Ich kann eine Zusammengehörigkeit von Tendenzen mit Zwecken intuitiv entdecken, auf die ein anderer nicht nur nicht gekommen wäre, sondern die er vielleicht auch jetzt noch nicht zugibt, weil er die Welt nicht so vielseitig erleben kann. Der Unterschied zur Naturwissenschaft liegt darin, daß mir die Natur gezwungen den Zusammenhang der Phänomene offenbart, nämlich durch die Isolierung der Erscheinungen, deren Typus das Experiment ist. Diese Erfahrung ist in der Psychologie ausgeschlossen, weil sie nicht von der Idee der allgemeinen Kausalität der Substanz oder des Raums ausgehen kann. Eine Assoziation ist mir entweder intuitiv verständlich oder nicht. Entweder ich erlebe den Zusammenhang in der Gleichheit oder nicht. Der Naturwissenschaftler aber müßte erst den Zusammenhang konstruieren, und zwar deswegen, weil er von der Idee der Kausalität ausgeht. Für ihn ist alles, was in einem Moment da ist, Ursache für den folgenden oder umgekehrt: jeder Moment ist die Resultante des vorhergehenden. Seine Aufgabe ist es, die Resultante in die Kom-

ponenten zu zerlegen, die Wirkungen im Raum zu isolieren und die Abhängigkeit des Geschehens von den einzelnen Faktoren festzulegen. Für die Psychologie ist dies unmöglich. Eine Bestimmtheit des Gegenstandes bedingt die Assoziation; andere können vorübergehen, ohne in den Zusammenhang einzugreifen. Das Psychische ist keine gesetzmäßige Veränderung einer Substanz im Raum, sondern ein intuitiv nacherlebbarer historischer Teilzusammenhang. Man kann keinen Moment als Resultante des vorhergehenden auffassen, nur dann aber würde eine Kausalität bestehen, nur dann wäre es notwendig, den Zusammenhang durch Isolation zu entdecken. Nur wenn mehrere Ursachen in die Gesamtfolge eingehen, muß die spezielle Abhängigkeit durch induktive Erfahrung konstruiert werden. Psychologisch aber ist die isolierende Erfahrung nicht nur unnotwendig, sondern ohne die Intuition ist eine Erkenntnis unmöglich, wie mein Naturerfahren nicht ohne meine intuitive Erkenntnis möglich ist. Die Gravitation im Raum bewirkt nicht, daß sie erkannt wird. Keine Wahrnehmung bewirkt eine Erkenntnis. Das Erfahren des Raums ist nur durch die Intuition psychologisch möglich. Das Leben des andern Menschen ist aber auch ein Erfahren seiner Welt. Will ich also sein Erfahren psychologisch verstehen, so muß ich auch seine intuitive Erkenntnis wissen. Wenn ich den andern Menschen verstehen will, muß ich die Welt intuitiv so erkennen, wie er es tut. Ein Verstehen seiner Assoziation bedeutet ja gar nichts anderes als eine besondere intuitive Erkenntnis der gemeinsamen Welt. Die psychologische Erkenntnis ist subjektive Welterkenntnis. Ich muß die Welt als Inhalt der andern Monade intuitiv erkennen, wie ich sie als meinen Inhalt intuitiv erkenne. Ich muß sein Erfahren nacherleben können.

Psychologisch kann der Zusammenhang nur intuitiv entdeckt werden, weil es keine Komponenten oder keine elementaren Prozesse gibt. Es ist eine Frivolität, wenn die exakten Psychologen sich mit den Physiologen vergleichen

und behaupten, daß sie zunächst die elementaren Prozesse studieren, um später daraus die komplizierten zu erklären. Es kann gar keinen elementaren Prozeß in der Psychologie geben. Diese Annahme besteht nur dort zu Recht, wo ein Phänomen als Resultat des ganzen vorhergehenden Moments, der vorhergehenden Substanzkonstellation aufgefaßt wird. Wie der Naturwissenschaftler denkend die Bewegung der Kanonenkugel zerlegt, um die ungefähre Parabel als Resultante zu bestimmen, so zerlegt er auch denkend jedes Geschehen in elementare Prozesse. Er bestimmt den Einfluß der einzelnen Faktoren als durch sie hervorgerufene Veränderungen, was also ohne den Faktor sein würde, und wie die Komplikation durch ihn zustande kommt. In der Psychologie hat aber das Komplizierte entweder nur einen historischen Sinn oder den des von der Norm Abweichenden. Es steht nicht im Gegensatz zum Elementaren, sondern zum Primitiven. Bekanntlich ist man hier oft argen Irrtümern ausgesetzt. Was in der logischen Analyse das Primitive zu sein scheint, kann historisch, und man kann sagen: ist meistens das Sekundäre. Wir zeigten, daß das Erlebnis der Individualität sich aus dem des Allgemeinen erst herausentwickelt. Ebenso möchte man vermuten, daß der Begriff der Einheit der ursprüngliche ist, oder daß das Zählen anfängt mit einer Abstraktion von der Qualität des gezählten Gegenstandes. In Wahrheit liegt dies aber umgekehrt. Es ist anzunehmen, daß etwa 5 Schafe ursprünglich vielleicht 2 Kühen gleichgesetzt werden, während es dem primitiven Menschen wohl gänzlich unverständlich sein würde, daß 5 Schafe und 5 Kühe nur irgend eine Gleichheit haben sollten. Von Elementarprozessen, die ein Geschehen aufbauen, kann in der Psychologie gar keine Rede sein, weil der Begriff der Veränderung durch eine Ursache fehlt. Veränderung ist nur im Raum möglich, wo eine Konstellation als gegeben angenommen und nun die Veränderung durch Ursachen begründet wird. Der neue Moment in der Psychologie ist aber

ein neuer Teil der Realität und keine Veränderung einer daseienden Wirklichkeit.

Die Psychologie untersucht z. B. das Gedächtnis. Sie stellt fest, wie das Behalten erfahrener Inhalte variiert nach der Zahl der Wiederholungen im Zeitzwischenraum, nach der Art der Inhalte, je nachdem ob es sinnvolle Silben oder sinnlose, unrhythmische oder rhythmische Reihen usw. sind. Hierbei handelt es sich um eine Beschreibung von Abhängigkeiten, aber um keine Konstruktion oder Zerlegung in Ursachen, um keine Erklärung. Gerade darin aber liegt die Aufgabe der Naturwissenschaft durch isolierende Erfahrung. Die Abhängigkeiten, die der Psychologe beschreibt, bedeuten keine Komponenten eines komplizierten Vorgangs. Der Psychologe kann gar nicht erfahren wollen, was ein spezielles Phänomen für einen Vorgang bedeutet. Er beschreibt, daß das rhythmisch Gelernte besser behalten wird als das Unrhythmische. Dies ist die Beschreibung zweier verschiedener Vorgänge, die man unmittelbar kennen gelernt hat. Es sind ihrem Sinne nach zwei verschiedene Wahrnehmungsurteile. Zu dieser Feststellung gehört genau so wenig eine naturwissenschaftliche isolierende Erfahrung wie dazu, daß ich jetzt einen grauen Gegenstand sehe und jetzt einen roten. Ich beschreibe beide Male Erlebnisse. Ich habe diese Silben behalten und diese nicht. Der Naturwissenschaftler würde etwa so erfahren: auf A tritt B ein, auf C, D. Abgesehen davon, daß diese Abhängigkeiten schon erfahren worden sein müssen, stünden die beiden Tatsachen vollkommen zusammenhangslos nebeneinander, wenn man nicht A und C als einen Komplex von Bedingungen auffassen würde, aus deren speziellen Einflüssen B und D als Resultate sich ergeben. Man hätte also nachzuweisen, daß C ein Komplex wäre aus A und E. Geht man nun davon aus, daß A immer B und nicht D zur Folge hat, so wird der Grund, daß auf C nicht B, sondern D erfolgt, eben in E zu suchen sein. Dieses Schema der empirisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung be-

steht nun in der Psychologie niemals, und dies liegt daran, daß es sich niemals um einen Komplex von Bedingungen, sondern nur um „andre" Bedingungen handelt. Erst der Komplex macht aber die naturwissenschaftliche Erfahrung möglich oder notwendig. Sie besteht in nichts anderm als in der Auflösung der Komplexe, deren idealster Fall die ganze momentane Konstellation der Welt ist. Die psychologische Erfahrung wäre in unserm Fall etwa naturwissenschaftlich, wenn man die rhythmische Reihe als Komplex von Silben und Rhythmus kennen lernen würde und davon ausginge, daß das eine Element die Veränderung der sonst kennen gelernten Phänomene bedinge. Unser Beispiel liegt aber in Wirklichkeit gar nicht anders, als wenn ich konstatieren würde, daß ich jetzt einen roten und vorhin einen grauen Gegenstand gesehen habe. Die Bestimmtheit „grau" ist keine Ursache, die das Erlebnis des Roten verändert, es ist nur ein anderes Erlebnis. Zu dieser Feststellung gehört keine Erfahrung im Sinne der Naturwissenschaft, keine Isolierung und Entdeckung eines Zusammenhangs. Man analysiert keinen Komplex von Bedingungen. Genau so bestimmt man eine Reihe unmittelbar als rhythmisch, die andere als unrhythmisch und stellt fest, was man von ihnen behalten hat. Die rhythmische Reihe ist ein anderer Inhalt, aber kein Komplex aus der unrhythmischen Reihe und dem Rhythmus. Ebensowenig ist es eine Bestimmtheit, die sich etwa der Größe der Masse vergleichen ließe. Auch diese ist nicht von der Masse zu isolieren. Trotzdem gehört die konstruktive Erfahrung dazu, um die Abhängigkeit der Anziehung von ihr festzustellen. Diese Abhängigkeit ist eine Entdeckung, das Werk einer Tat. Wie das Gedächtnis nach den Inhalten variiert, ist demgegenüber eine Erzählung, eine Geschichte des Subjekts oder die von den Erlebnissen mehrerer Subjekte. Denn auch bei der Gravitation handelt es sich um die Auflösung eines Komplexes in das qualitative Phänomen und die Größe. Es muß erst der Faktor gefunden werden, zwischen dem die

Abhängigkeit besteht, während der Rhythmus als Bestimmtheit genau so gegeben ist wie Farbe oder Ton. Von dem Sinn der Gegebenheit war oben die Rede. Es ist auch möglich, daß ein Betrachter die Verschiedenheit der beiden Reihen nicht bemerkt. Der Rhythmus erklärt mir kein Phänomen. Man kann nur beschreiben, wie die Erlebnisse behalten oder vergessen werden.

Die naturwissenschaftliche Beschreibung ist deswegen dem Einzelfall gegenüber eine Erklärung, weil die an sich unbekannten Abhängigkeiten dadurch aufgedeckt werden. Der Psychologe aber kann nur unmittelbar erlebte Abhängigkeiten konstatieren, die jeder nacherleben kann oder muß, wenn er sie verstehen will. Er kann nicht durch die isolierende Erfahrung den Einfluß eines speziellen Faktors auf die Veränderung bestimmen. Er zerlegt nicht das Geschehen, sondern er kann nur den unmittelbaren Zusammenhang beschreiben. Sein Gesetz kann niemals etwas an sich Unbekanntes erklären, weil er gar nicht die Möglichkeit hat, durch die isolierende Erfahrung eine unbekannte Ursache als Tatsache nachzuweisen. Für ihn gibt es kein Plus, sondern nur ein Anderssein des Erlebten. Darum sind alle seine Gesetze nur Beschreibungen und keine Erklärungen. Man kann die optischen Täuschungen nicht erklären, man kann keine Faktoren nachweisen, die etwas bewirken, sondern man kann auch sie nur intuitiv verstehen. Man interpretiert das Denken. Man behauptet z. B. — ich lasse die Richtigkeit der Meinung dahingestellt —, daß wir uns durch die erschwerte oder erleichterte Bewegung des Auges über die eigentlich mit dem Auge durchlaufene Strecke täuschen lassen. Diese Erklärung gründet sich also auf die nacherlebbare Tatsache, daß wir die Welt beurteilen nach der Anstrengung, die zum Erfahren nötig ist. In keinem Fall aber hat man etwas naturwissenschaftlich erklärt. Man hat intuitiv eine Beziehung erfaßt, die uns das Phänomen verständlich macht, weil wir sie nacherleben können. Man hat keine Ursache ent-

deckt, die für uns völlig unverständlich etwas bewirkt. Nicht eine Tatsache jenseits von Sinn und Unsinn wird entdeckt und erklärt den Zusammenhang, sondern wo auch immer ein solcher aufgewiesen wird, wird er intuitiv verstanden. Der Psychologe entdeckt nie verborgene Ursachen, sondern er muß suchen, den Zusammenhang der Phänomene intuitiv zu erfassen oder zu interpretieren.

Darum kann der Psychologe auch bei dem Wahrnehmungsurteil stehenbleiben. Jede individuelle Erfahrung ist als solche intuitiv. Eine Konstruktion des allgemeinen Erfahrungsurteils ist für den Psychologen unmöglich, aber auch unnotwendig, weil er den Einzelfall intuitiv versteht und ihn nicht nur als eine allgemeine, aber unverständliche Tatsache nachzuweisen braucht. Der Naturwissenschaftler stößt nie auf einen Grund der Erscheinung, sondern nur auf die allgemeine Tatsache. Der Psychologe aber sucht nur nach Gründen. Jene Erschwerung der Bewegung ist ein Grund des Urteils, aber keine Ursache für eine Erscheinung. Der Psychologe versteht alles als begründete Taten des Subjekts, soweit er überhaupt den Zusammenhang erkennt und nicht nur individuelle Tatsachen berichtet. Der Naturwissenschaftler konstruiert nur Gleichheiten des Geschehens. Gewiß gibt es auf dem Gebiet der Sinnesempfindung auch sinnlose Zusammenhänge. Dahin gehört etwa die Erscheinung des optischen Nachbildes. Hier hört aber auch das psychologische Begreifen auf. Der Psychologe führt den Einzelfall nicht auf ein Geschehen zurück, das in der allgemeinen Substanz immer vorkommt, sondern das Phänomen existiert für die Erkenntnis überhaupt nur in dem Individualsystem, und folglich auch der Zusammenhang. Es ist darum für das Verständnis völlig gleichgültig, ob dieser Zusammenhang in einem, in zwei oder in tausend Individuen vorkommt. Weil er in tausend Individuen vorkommt, deswegen ist er in einem System noch nicht erklärt. Es ist logisch verständlich, daß ein Element Radium so wirkt wie das andere, weil

die Natur „ein“ System ist. Auf dieselbe Weise ist die Wiederholung einer Assoziation verständlich, weil das Gleiche in demselben System die gleiche Folge hat. Aber deswegen ist doch nicht von einer „objektiven“ Kausalität zu sprechen, weil die Gleichheit nur in dem Individualsystem existiert und die Folge immer eine Auswahl unter Möglichkeiten bedeutet. Wir erkennen das Individuum und nicht eine psychische Welt, die empirisch überhaupt nicht existiert. Das Assoziationsgesetz ist kein Naturgesetz, das unter den logischen Begriff der Kausalität fällt, sondern es ist höchstens eine Form des Kausalitätsprinzips selbst. Es sagt nur, daß das Gleiche in demselben System mit dem Gleichen verbunden ist. Man muß erst wissen, was das Individuum gleichsetzt, um dann seine Taten zu verstehen. Das Assoziationsgesetz erklärt ein Phänomen genau so wenig wie das Kausalitätsgesetz. Es schreibt nur vor, nach den Gleichsetzungen des Subjekts und nach den Assoziationen zu suchen, die sich in seiner Geschichte herausgebildet haben. Diese Gleichheiten muß man intuitiv erfassen, die Geschichte muß man kennen. Der Psychologe erkennt das Individuum, der Naturforscher die Natur. Das Psychische ist die subjektive Erfahrung und seine Verwertung. Gerade in der Loslösung von diesen vielen subjektiven Welten besteht der Sinn der Naturwissenschaft, die Konstruktion der „einen“ Natur. Darum ist der Gedanke des psychologischen allgemeinen Gesetzes unlogisch. Das Vorkommen der optischen Täuschung bei allen Individuen erklärt nicht im mindesten die Meinung des einzelnen. Diese kann nicht aus einem allgemeinen Gesetz der psychischen Welt erklärt werden, sondern kann nur aus den Erfahrungen jedes einzelnen Individuums verstanden werden. Genau so liegt es etwa bei dem Fechnerschen Gesetz. Die Tatsache, daß das Allzuähnliche miteinander verwechselt wird, kann man nicht erklären. Jede Gleichsetzung ist eine Tat des Individuums, die ich von mir aus selbst verstehen kann oder nicht. Eine abnorme Unterscheidungsfähigkeit ist

ebenso unverständlich wie der abnorme Mangel dieser Möglichkeit. Die Erkenntnis des Zusammenhangs aber beruht erst auf der Annahme einer solchen subjektiven Gleichheit. Die Tatsache, daß bei der Wahrnehmung von Größen der Umkreis des Ähnlichen mit der Größe selbst wächst, kann ebenso nur intuitiv erkannt werden. Mehr aber sagt das Fechnersche Gesetz nicht. Daß das bei allen Individuen vorkommt, erklärt nicht das Urteil des einzelnen.

Bevor man nach einem Zusammenhang sucht, muß man wissen, was erlebt wird. Aber diese Bestimmung ist selbst schon die Konstatierung eines historischen Zusammenhangs des Individualsystems. Es ist gleichgültig, ob sich dabei die Bestimmung auf eine qualitative Bestimmtheit, ein sogenanntes Element bezieht, oder auf einen bestimmten Komplex von solchen. Das Psychische läßt sich nicht bestimmen als Ausschnitt einer Substanz, sondern nur als historische Reihe. Das Problem des Allgemeinen ist unlösbar, weil man den Moment als Raum bestimmen will und nicht als Teil des Zeitsystems. Ich kann nicht von meiner Bestimmung der Welt dabei ausgehen. Ich kann nicht das Empfindungselement als unmittelbar gegeben ansehen und alles andere durch Assoziation entstehen lassen. Wenn jemand einen Tisch sieht, so bestimme ich einen spezifischen Komplex von Bestimmtheiten als gleich mit vergangenen Komplexen. Der Tisch ist keine Vorstellung, die durch objektiv gegebene Elemente reproduziert wird. Wenn das Kind den Stuhl als Tisch bezeichnet, so ist es falsch zu sagen, daß die Wahrnehmung des Stuhls die Vorstellung Tisch reproduziert hat. Denn der Stuhl braucht eben nicht erlebt worden zu sein. Es kann unmittelbar für das Bewußtsein ein Komplex existieren, der eben vielen vergangenen gleich ist, ohne daß er sie reproduktiv erweckt, genau so wie ein Lichtreiz nicht eine Farbe reproduziert, sondern eine Farbe bedingt, die einer vergangenen gleich ist. Erst durch diese Gleichheit der Komplexe wird mir eine mögliche Assoziation verständlich.

Auf dieser Gleichheit, die sich nur intuitiv erfassen läßt, beruht das Verständnis des Psychischen. Die Verallgemeinerung bezieht sich zunächst nur auf das Individualsystem. Jede Vorstellung, mag auch ihr Inhalt eine einzelne Farbe sein, läßt sich bestimmen nur als Vorstellung eines Allgemeinen und nicht als individuelles Element. Genau so wenig gibt es individuelle Willenselemente. Die Anlage, die Disposition, der Trieb, die Tendenz, alles dies entspricht dem Begriff, der im Individualsystem als Erlebnis des Allgemeinen existiert, bevor es Worte gibt. Wir können die Erlebnisse nur wegen ihrer Gleichheit in dem Individualsystem zusammenfassen. Dasselbe trifft für den Willen zu. Es ist seltsam, daß man die Möglichkeit einer Allgemein-Vorstellung leugnet und die Anlage oder Disposition für korrekt hält. Das Denken läßt sich nicht erklären, weil die historische Gleichheit der Inhalte nicht erklärt werden kann, weil das Bewußtsein kein Raum ist. Es gibt nur Allgemeinvorstellungen, nämlich Wiederholungen in dem Zeitsystem. Es gibt aber kein Ding Allgemeinvorstellung neben andern Vorstellungen, das sich womöglich erst später bildet. Das individuelle Element ist ein Nonsens. Auch hier bedeutet das logisch Primitive historisch das Sekundäre. Der Komplex von Bestimmtheiten ist das Primäre. Die Elemente verschmelzen nicht zu Vorstellungen, sondern die Vorstellung wird höchstens in Elemente zerlegt. Die Sonderung in einzelne Bestimmtheiten ist das Sekundäre. Die Vorstellung als sinnliches Erlebnis ist jederzeit Allgemeinvorstellung. Erst das Denken konstituiert die Individualität. Es liegt also gerade umgekehrt, wie es die Elementarpsychologie oder der Nominalismus darstellt. Es läßt sich eben nur das historische Subjekt beschreiben, das sinnlich immer etwas Allgemeines erlebt, und nicht der Inhalt des momentanen Bewußtseins als Teil eines in der Zeit existierenden Raums. Nur weil das Erlebnis in dem System etwas Allgemeines ist, läßt sich die Assoziation verstehen. Dieses Allgemeine erklären wollen,

wäre gleichbedeutend damit, daß man die Gleichheit der Masse erklären wollte. Die Naturwissenschaft gründet sich auf die Gleichheit des Raumteils, die Psychologie auf die des Zeitteils. Darum gibt es kein Problem der Allgemeinvorstellung als eines ableitbaren Phänomens.

Genau so lassen sich die Handlungen nur aus allgemeinen Tendenzen verstehen, die auch nicht Dinge im Bewußtsein sind. Der Begriff und der Wille haben nur Sinn, wenn man von dem historischen Subjekt ausgeht und nicht von dem momentanen Inhalt des Bewußtseins. Ohne diesen Ausgangspunkt ist aber überhaupt keine psychologische Erkenntnis möglich. Daß dieser Mensch sich über Tierquälerei ärgert, ist ein Gesetz dieses Systems, das uns die einzelnen Handlungen verständlich macht. Es kann durch ein allgemeineres vielleicht begründet werden, bis man zu dem letzten gelangt, das man den Charakter des Individuums nennt. Diese Begründung ist nur als Intuition möglich. Die Willenstendenzen verstehe ich entweder von mir aus oder ich verstehe sie nicht. Ein Lustmord ist vielleicht den meisten Individuen unverständlich. Der Psychologe aber hat auf Grund seiner vermeintlichen Gesetze nichts vor ihnen voraus. Er kann den Fall nicht aus psychischen Gesetzen erklären. Der bessere Psychologe kann aber vielleicht Beziehungen entdecken, die auch dem andern verständlich sind, wenn er auf sie hingewiesen wird. Immer aber kommt es auf das Individualsystem an. Nur dieses kann ich erkennen. Gesetze der psychischen Welt sind unlogisch, weil es gar keine solche Welt gibt. Erst die wertende Vernunft konstituiert den objektiven Geist, eine psychische Welt, deren Gegenstand die Kultur ist.

Der bessere Psychologe ist der differenziertere Mensch. Die Differenzierung besteht in der Freiheit von den eigenen Auffassungen der Welt, die sich in den meisten Fällen des normalen Lebens mit den üblichen oder allgemeinen decken werden. Das Gefühl der Angst ist in vielen Fällen selbstverständlich, weil es normal oder ein

Symptom des eigenen Lebens ist. Dies können wir aber nicht in allen Fällen behaupten. Das Seelenleben des Kindes ist häufig so schwer verständlich, weil es noch nicht normal ist. Wir haben die Welt der andern Monade zu verstehen. Im praktischen Leben aber entwickelt sich schon eine gewisse Gleichheit der Menschen wegen der gleichen Lebensbedingungen und des notwendigen sozialen Verkehrs. Diese Gleichheit drückt sich vor allem in der Sprache aus. Wir wundern uns nicht, wenn jemand den Gegenstand als Tisch erlebt oder bezeichnet, den wir selbst so erleben. Das Kind aber lernt erst die soziale Einstellung, die Anpassung seiner Welt an die anderen, die sich selbst durch die Praxis entwickelt haben. Ursprünglich kann es wohl die Worte der Sprache benützen, aber sie können einen spezifischen Sinn haben, der zunächst nur für das Kind gilt. In diesen Fällen kommt man mit der eigenen Stellung zu der gemeinsamen objektiven Welt nicht mehr aus. Man muß sich also von der eigenen Auffassung, die für gewöhnlich die allgemeine ist, freimachen, weil das Kind noch anormal ist. Natürlich ist das Normale aber ein ganz schwankender Begriff. Man kann sagen, daß einem jeden psychologisch nur das problematisch ist, was von ihm aus anormal ist, was sich mit seiner Welt, mit seinem Leben nicht deckt. Ein Mensch, der sich von seinen eigenen Anschauungen nicht freimachen kann, muß deswegen ein schlechter Psychologe sein. Man muß einsehen, daß die eigene Welt nur subjektiv ist, solange es sich nicht um eine objektive Erkenntnis der Welt handelt, daß jede Einheitsformung im praktischen Leben nicht auf Wahrheit beruht, sondern nur eine subjektive Tat ist. Soweit sie wirklich praktisch ist, wird sie das Normale sein, weil das Leben Anpassung ist. Umgekehrt kann man von dem Normalen auf eine Zweckmäßigkeit unter irgend einem Gesichtspunkt schließen, wenn es auch von einem andern Standpunkt aus unzweckmäßig sein kann. Für den Psychologen kommt es nur darauf an, den andern zu verstehen. Decken sich

die Anschauungen, so ist dies nicht schwer. Im andern Fall wird uns das Leben problematisch. Selbstverständlich muß hierbei die ethische Bewertung vollkommen ausgeschaltet werden. Es soll hier auch keineswegs der Satz verteidigt werden: Alles verstehen, heißt alles verzeihen. Er bedeutet gerade die Negation einer ethischen Bewertung. Die psychologische Erkenntnis aber kann nicht weiter kommen, als alles zu verstehen. Von dem normalen Menschen aus bedeutet das eine Freiheit von dem Allgemeinen, soweit er nämlich mit ihm übereinstimmt. Vermag man nicht die Dinge von einem andern Standpunkt aus zu sehen, kann man auch nicht den andern verstehen. Man muß die Vielseitigkeit der Gegenstände und ihre darauf begründete Verwandtschaft intuitiv erfassen können, auch ohne daß sie für das eigene Handeln maßgebend ist. Darin besteht die Differenzierung der eigenen Persönlichkeit. Diese setzt immer ein Allgemeines voraus, das sich differenziert. Man muß hier aber unterscheiden. Wir sprechen etwa von einem differenzierten Farbensinn. Damit ist eine Unabhängigkeit von einer allgemeinen Einheitsform gemeint, die sich auf das rein optische Unterscheiden und auf die Gefühlswirkung beziehen kann. Ein undifferenzierter Farbensinn hat etwa eine allgemeine Stellung zu einer bestimmten Qualität. Ein differenzierter Geschmack kennt nicht die bestimmte Farbe. Daraus folgt übrigens schon die Unfruchtbarkeit der meisten ästhetisch-experimentellen Untersuchungen. Es ist ganz zwecklos, Urteile über eine Farbe zu registrieren. Eine Farbe eignet sich vielleicht für eine Krawatte und ist für eine Tapete höchst ungeeignet. Als Krawatte kann sie zu einem Anzug passen, zu dem andern nicht. Dem einen Menschen steht sie, dem andern nicht. Aber auch das reine Proportionsverhältnis der Flächen macht hiervon keine Ausnahme. Es bedingt einen gewaltigen Unterschied, wo und wie ich den Körper sehe. Ein seinem eigenen Sinn nach aufrecht stehender Gegenstand ist etwas anderes als ein liegender usw. Schon im rein persönlichen Leben

kann also eine Differenzierung von dem Allgemeinen als dem erlebten Gegenstand eintreten, die auf eine immer weitergehende Individualisierung der Momente drängt. Diese Differenzierung kann nun ihrerseits ein Abweichen von dem Allgemeinen im Sinne des Normalen bedeuten. Die Differenzierung, die für den Psychologen notwendig ist, bedeutet aber nur die Möglichkeit, die Welt überhaupt anders zu sehen, als sie für das eigene Ich existiert. Die gemeinsame Welt ist nur die gedachte Wirklichkeit, die erlebte ist unmittelbar verschieden. Ein Gegenstand ist für mich etwas ganz Bestimmtes; er ist in meinem System sofort einer Allgemeinheit untergeordnet. Diese existiert zunächst nur für mich, wenn sie auch für Millionen von andern existieren kann. Sie braucht aber für ein Individuum nicht zu existieren. Die Folge der Erlebnisse in ihm kann ich, so wie ich den Gegenstand sehe, nicht verstehen. Ich muß vielmehr den Gegenstand — der natürlich kein Körper im Raum zu sein braucht, sondern irgend eine Tatsächlichkeit der Welt sein kann — so erleben können wie das betreffende Individuum. Dies bedeutet eine mögliche Differenzierung der Persönlichkeit. Sie gilt natürlich sowohl für den Intellekt wie für den Willen. Man kann die anormale Sexualität nicht verstehen durch eine Sammlung beobachteter Tatsachen. Fragt man nach einem Zusammenhang, so verläßt man sich entweder auf das Selbstbewußtsein, die Aussage des Individuums oder auf seine eigene Intuition. Auch hier läuft es darauf hinaus, daß dem guten Psychologen mehr von der Welt im Allgemeinen bewußt werden kann als dem schlechten. Dem Psychologen darf nichts Menschliches fremd sein. Aber er erfährt dieses Menschliche nur in seiner Welt. Den andern „sehe" ich wohl, aber ich kann ihn nur durch meine Welt verstehen. Ich sehe seine Bewegungen, seine Werke, aber nicht seine Motive. Ich höre seine Worte, aber nicht die Gleichheiten oder die Formen, in denen er seine subjektive Welt ordnet. Ich kann ihn nur verstehen, wenn ich als Monade in meiner

Welt die Möglichkeit seiner Welt erlebe. Ich kann aus einem Lehrbuch erfahren, daß ein Fall häufig vorkommt. Damit würde ich ihn aber noch nicht verstehen. Er bliebe mir völlig rätselhaft. Die Tatsache, daß ein Lustmord oft vorkommt, erklärt den einzelnen Fall in keiner Weise. Freilich ist damit nicht gesagt, daß man selbst zum Lustmord neigen muß. Aber die psychologische Erkenntnis beruht auf der Idee einer Gleichheit der Monade. Der Standpunkt des Solipsismus ist für die Psychologie völlig berechtigt. Die Monade hat keine Fenster. Dies gilt auch für die Erfahrung des andern Menschen. Jede Erkenntnis des andern beruht auf einer Gleichheit mit mir. Dies besagt die alte Weisheit des Empedokles, daß das Gleiche nur vom Gleichen erkannt wird. In Wahrheit sind aber die Monaden verschieden. Ist diese Verschiedenheit absolut, so ist eine Erkenntnis ein für allemal ausgeschlossen. Darin kann die Unmöglichkeit liegen, den Instinkt der niedern Tiere nachzuerleben. Wir brauchen nicht einmal die Qualitäten zu kennen, in denen ihnen die gemeinsame Wirklichkeit bewußt wird. Würden wir die historische Welt der Wespe kennen, d. h. würden wir selbst eine Wespe sein können, so würden wir vielleicht ihre Handlung verstehen oder miterleben können. Kein Lehrbuch der Psychologie kann mir etwas erklären, was ich nicht verstehe, sowie ich es aber verstehe, ist die Gleichheit hergestellt. Ich entdecke in meiner Welt den unmittelbaren Zusammenhang. Nur soweit eine Gleichheit besteht, existiert eine Brücke zwischen den Monaden. Es ist eine Forderung für den Psychologen, nicht auf dem solipsistischen Standpunkt stehenzubleiben, nicht seine Welt für die Welt zu halten. Seine Welt existiert nur als sein formendes Erlebnis, als sein Wille. Er muß aber aus dem gegebenen Chaos auch die Möglichkeit anderer Formungen, anderer Reaktionen, anderer Tendenzen einsehen.

Ich bin darauf gefaßt, daß man dies alles für die Menschenkenntnis zugeben wird, der Psychologie als Wissenschaft

aber ganz andere Probleme zuweist. Unsere ganze Untersuchung aber hat gar keinen andern Zweck, als diesem Einwand zu begegnen, d. h. die Möglichkeit einer andern psychologischen Erkenntnis, als es die Menschenkenntnis ist, zu widerlegen. Es kann hier nur ein Entweder-Oder geben. Ich sehe keine Möglichkeit, das Verständnis der lebenden Persönlichkeit als Erkenntnis bestehen zu lassen und daneben eine andere Möglichkeit der Erklärung des Psychischen zu behaupten. Meinetwegen mag man dies Verstehen als „unwissenschaftlich" bezeichnen. Dann gibt es dem Namen nach überhaupt keine wissenschaftliche Psychologie. Jede Geschichte, die nach Motiven sucht, die das Wollen einer Zeit verstehen will, ist dann unwissenschaftlich. Absolut leugne ich aber, daß eine andere Fragestellung überhaupt möglich ist. Ich leugne, daß das Leben in einen Gegenstand umzudenken ist, der nun plötzlich nicht mehr zu verstehen, sondern zu erklären ist. Ich vermag nicht einzusehen, wie die Phänomene, die man versteht, unter einem andern Gesichtspunkt später aus elementaren Gesetzen zu erklären sein sollen. Ich wüßte aber auch nicht, warum wir sie denn zu etwas Unverständlichem umbilden sollten. Jede Erklärung gehorcht dem Zwang der Tatsache, aber sie versteht nichts mehr. Die allerexakteste Psychologie kann gar nichts anders tun, sie kann verstehen oder nicht verstehen. Die so gewonnenen Erkenntnisse kann sie aber theoretisch falsch darstellen, weil sie metaphysisch falsch orientiert ist und deswegen ein falsches Ziel vor Augen hat. Es kann sich nur um ein Entweder-Oder handeln, weil es keine Ausnahmefälle geben kann, nicht einen Teil der Erlebnisse, der zu verstehen ist, und einen andern, der zu erklären ist. Sobald die experimentelle Psychologie nicht einfach Statistik ist, sobald sie überhaupt nach Zusammenhängen sucht, muß sie verstehen, muß sie Menschenkenntnis sein. Es besteht logisch kein Unterschied, ob ich ein Phänomen aus Goethes Leben verstehe oder ein Phänomen aus dem Leben irgend eines beliebigen Menschen,

der vor mir im Laboratorium sitzt. Der Unterschied besteht nur darin, daß Goethe ein Ausnahmemensch ist, oder daß ich im Laboratorium Phänomene untersuche, die für das Leben einer größeren Anzahl von Monaden zutreffen. Die psychische Welt kann ich auch dort nicht untersuchen. Es kann kein Gegensatz innerhalb der Psychologie bestehen. Aber die historisch deskriptive Psychologie ist die alleinige psychologische Erkenntnis und nicht die erklärende Elementarpsychologie. Man vergißt über der Sammlung von mehr oder minder interessanten Tatsachen die Begründung. Ich kann alles mögliche lernen und nachher prüfen, was ich behalten habe. Das wäre aber nichts weiter als meine Biographie, über deren Wert und Interesse für andere man streiten kann. Damit hat man aber kein Phänomen, keinen Zusammenhang begründet. Die Erinnerung im Moment kann man aber begründen nur aus der Geschichte dieses Individuums. Es gibt kein Phänomen, das man anders begründen könnte, man mag es auf der Straße, aus der Zeitung oder im Laboratorium als Tatsache erfahren. Der Unterschied besteht nur in der Art der Phänomene, die man untersucht oder registriert. Ein Unterschied der psychologischen Wissenschaft und der allgemeinen Menschenkenntnis kann logisch nicht existieren.

Psychologisch erklären heißt die Geschichte des Subjekts verstehen aus seinen Erfahrungen und seinem Willen, letzten Endes aus seinem Charakter, der letzten wertenden Stellung des Individuums, die den Grenzbegriff der psychologischen Erkenntnis bedeutet. Wie wir aber biologisch Individuen zu Arten zusammenfassen können, so können wir dies auch psychologisch. Man muß sich aber immer vor Augen halten, daß wir durch die Gleichheit der Individualsysteme das Leben des einzelnen nicht erklären; den Zusammenhang erkennt man auch weiterhin nur in dem Individualsystem. Die Systeme hängen nur in der Zeit zusammen und nicht im Raum. Darin liegt die logische Rechtfertigung

des Darwinismus. Soweit aber die Bedingungen der Systeme gleich sind, ist eine historisch deskriptive Verallgemeinerung möglich. Durch das Allgemeine wird der Einzelfall hier nicht erklärt, sondern im Gegenteil das Allgemeine verstanden aus dem unmittelbaren Verstehen des Einzelfalls. Es gibt eine Psychologie des Menschen und des Tieres, des Mannes und der Frau, des Greises und des Kindes, des Handwerkers und des Künstlers, des Großstädters und des Bauern, des Deutschen und des Franzosen, des Ariers und des Semiten, des Menschen des 16. und des 17. Jahrhunderts, des Melancholikers und des Cholerikers usw. usw.

Man hat gemeint, daß die Völkerpsychologie mit genau dem gleichen Recht von einer Volksseele spreche wie die sonstige Psychologie von einem Ich. Beide Male würde nur den Aktualitätserscheinungen ein Substrat untergelegt. Diese Meinung ist nicht im geringsten erkenntniskritisch orientiert. Wir haben nachgewiesen, daß das Ich der Psychologie nur der Ausdruck für das System ist, innerhalb dessen wir die Erscheinungen erkennen, also der Gegenstand der Psychologie, wie die Natur der Gegenstand der Naturwissenschaft ist. Von dieser logischen Bedeutung der Volksseele kann keine Rede sein. Es kommt nicht darauf an, daß das Ich als Substrat der Aktualität zugrunde gelegt wird, sondern daß die Erkenntnis die Phänomene nur innerhalb eines Individualsystems erkennt. Die Volksseele ist aber kein System, innerhalb dessen wir eine Erscheinung erkennen. Die Natur oder das Ich sind Systeme, weil wir die Erscheinungen in ihnen zu Einheiten zusammenfassen, Gleichheiten feststellen und die Wiederholung konstanter Beziehungen nachweisen. Erkenntniskritisch ist es völlig ungerechtfertigt, diesem System die Zusammenfassung der Gruppe zu vergleichen. Der Zusammenhang, auf den es der Erkenntnis ankommt, existiert weiterhin nur in dem Individualsystem. Nur in ihm verstehe ich die zeitliche Existenz der Phänomene. Ob der Zusammenhang sich noch in einem Individualsystem

wiederholt, ist für die Erkenntnis ganz gleichgültig. Nur auf die Wiederholung in dem Individualsystem selbst kommt es an. Die Gruppe aber ist kein Gegenstand oder System der Erkenntnis. Daß alle Menschen an Sublimatvergiftung sterben, ist keine Erklärung für die Wirkung des Sublimats. Der Begriff der Einheit des Individuums entspricht der Einheit der Natur und ist logisch etwas völlig anderes als die Einheit der Gruppe. Das eine ist eine transzendentale Idee der Erkenntnis, das andere eine historische Verallgemeinerung. Nur deswegen, weil wir historisch der Entstehung der Sprache niemals auch nur annähernd nachkommen können, weil Millionen von Individualsystemen dabei beteiligt sind, ist die Verallgemeinerung „die Sprache" oder „das Volk" praktisch wertvoll und berechtigt. Auch hier ist aber die Geschichte selbst als Geschehen nur aus den Zusammenhängen im einzelnen System verständlich. Das Ich ist eine notwendige Idee, die Volksseele eine Erleichterung der Geschichte.

Die Wiederholung eines Phänomens in mehreren Individualsystemen beweist die Gleichheit der Systeme unter einem bestimmten Gesichtspunkt. Verstehen tut man es weiterhin aus dem Individuum. Soweit aber die Erfahrungen und Willenstendenzen in den einzelnen Individuen gleich sind, kann man die Erkenntnis verallgemeinern. Man stellt z. B. fest, daß in wirtschaftlich schlechten Zeiten sich die Eigentumsdelikte mehren. Diese Statistik führt aber zu keinem Gesetz, das nun das einzelne Eigentumsdelikt erklärt. Naturwissenschaftlich läuft allerdings die Erklärung nur darauf hinaus, festzustellen, was „immer" vorkommt. So erklärt das Gravitationsgesetz das Fallen des Steins, aber es macht es nicht verständlich. Wollte man die Statistik für eine Erklärung halten, so würde man völlig ungerechtfertigt die psychologische Erkenntnis an einem Punkte abbrechen. Die Statistik kann und muß verstanden werden, und dies ist nur möglich durch die Erkenntnis des einzelnen Individuums. Ich verstehe es, daß ein Mensch stiehlt, der Hunger, aber

kein Geld hat. Ich verstehe es auch, wenn ein Mensch eher verhungert als stiehlt. Die Statistik beweist mir vielleicht, daß die ersten sich in überwiegender Mehrheit finden. Verstehen aber tue ich beides nur als Individualpsychologe. Wenn aber die Menschen als Charaktere gleich sind, und die Bedingungen oder Erfahrungen, denen ihr Leben ausgesetzt ist, gleich sind, so ist es nicht wunderbar, daß eine Verallgemeinerung möglich ist. Sobald das Phänomen nicht historisch aus dem Leben des Individuums verstanden ist, hat man gar nichts verstanden. Die Gruppenbildung der Psychologie ist also nur eine beschreibende Zusammenfassung. Diesen logischen Wert haben alle psychologischen Gesetze, die aus einer Untersuchung mehrerer Personen entstanden sind, d. h. logisch sind sie keine Gesetze, sonst müßte man es auch ein Gesetz nennen, daß der Maikäfer fliegt oder der Löwe Fleisch frißt. Man stellt nur fest, daß mehrere Menschen sich so und so verhalten. Den Grund hat man erst dann, wenn man dieses Verhalten historisch im einzelnen Individualsystem verstanden hat. Die Erfahrungen der Individuen können aber gleich sein. Sie sind abhängig von der Zeit, dem Ort, dem Milieu, dem Beruf, dem Körper usw. usw., also von Bedingungen, die für mehrere Individuen gleich sein können. Wegen dieser gleichen Bedingungen wird auch das psychische Leben gleichförmig sein. Niemals aber handelt es sich um „eine“ psychische Welt, deren Gesetze erkennbar sind. Die Psychologie der Gruppe ist der beschreibenden Naturgeschichte, der Zoologie und Botanik zu vergleichen, nicht aber einer erklärenden Naturwissenschaft wie der Physik oder Chemie. Die Psychologie des Menschen entspricht logisch der Psychologie des Großstädters. Im ersten Fall umfaßt die Gruppe nur eine größere Anzahl von Individuen als im zweiten. Mit der zunehmenden Größe des Gegenstandes nimmt aber auch seine genaue Bestimmtheit ab. Die Differenzen werden immer deutlicher. Es ist Geschmacksache, ob man sich schon bei einer gewissen Regel-

mäßigkeit begnügt oder nicht. Meiner Ansicht nach achtet die heutige Laboratoriumspsychologie viel zu sehr auf die plumpen Ähnlichkeiten der Individuen als auf ihre Verschiedenheiten. Die Abweichungen sind ein viel interessanteres Problem als die Übereinstimmung. Die Psychologie des Menschen kann sich nur auf die allgemeinsten Gleichheiten der Bedingungen beziehen, die etwa durch die Gleichheit des Körperbaues und der allgemeinsten Lebensbedürfnisse zustande kommt. Die Psychologie ist auf diese Weise ein Abstieg von dem allgemeinen Begriff Organismus, Lebewesen, Monade bis zur Geschichte des einzelnen Individuums oder besser umgekehrt — ein Aufstieg, denn das einzelne Individuum ist das System, das erkannt wird. Die allgemeinste Gleichheit des Lebens ist nur noch als Lebenswille zu begreifen.

Die einzige Berechtigung, die der Begriff des Elements in der Psychologie haben kann, kommt dem Individuum als Teil der psychischen Welt zu. Während aber in der Natur das Element auf einer nicht weiter begründbaren Verschiedenheit beruhen würde, verstehen wir hier die Verschiedenheit und die Gleichheit aus der Gleichheit der äußeren Bedingungen, in die das Individuum gestellt ist. Die Psychologie ist die Erkenntnis der unzähligen Welten der Monaden. Die Gleichheit zwischen ihnen beruht nicht auf allgemeinen Gesetzen, sondern auf der historischen Tatsache, daß die individuellen Erfahrungen, aus denen wir die einzelne Welt verstehen, sich in andern Welten wiederholen. Die gleichen Bedingungen sind logisch doch immer individuelle, historische Bedingungen und keine raum- und zeitlosen. Es ist uns historisch verständlich, daß in den Individualsystemen sich die gleichen Beziehungen herausbilden, daß etwa eine Palme für den Eskimo eine Bedeutung hat und für den Wüstenbewohner eine andere. In der Natur gehen wir davon aus, daß die chemischen Gesetze in Amerika und Europa dieselben sind, weil es eine Welt ist. Nun können wir die Psychologie des Amerikaners und Europäers beschreiben. Wir finden

dabei nur insofern gleiche Gesetze, als wir die gleiche Geschichte finden, nicht aber, daß die Geschichte nach den gleichen Gesetzen ablaufen muß. Genau so ist es bei dem Menschen. Wir finden, daß die Gruppe in gewisser Weise dieselbe Geschichte hat, und daraus verstehen wir die Gleichheit, die eine Gruppenpsychologie ermöglicht. Wenn wir finden, daß eine Ursache psychologisch in mehreren Systemen dieselbe Wirkung hat, so haben wir damit nicht ein Gesetz der psychischen Welt gefunden, sondern wir können daraus schließen, daß die Geschichte der Individuen ähnlich ist. Wir finden die Assoziation als individuelles Gesetz, als historische Tatsache bei mehreren Individuen. Wir verstehen jeden aus seiner Geschichte und finden, daß die Geschichte, soweit sie von außerpsychologischen Faktoren beeinflußt ist, übereinstimmt. Die Gleichheit der individuellen Geschichte stammt nicht aus allgemeinen elementaren psychischen Naturgesetzen, sondern daher, daß den Individuen durch die objektive Welt die gleichen Erlebnisse gegeben sind. Die Psychologie macht also nicht die logische Voraussetzung, daß in der psychischen Welt allgemeine Gesetze herrschen, sondern sie findet empirisch in den verschiedenen Systemen gleiche Gesetze und versteht die Gleichheit als historische Tatsache aus der Gleichheit der äußeren Welt. Nur so ist eine Gruppenpsychologie möglich. Wir haben uns nur die Umstände zu vergegenwärtigen, denen ein Individuum als Proletarier ausgesetzt ist, um aus ihnen die Psychologie des Proletariers zu gewinnen. Wir können als Forscher wohl eine Tatsache entdecken durch ihr „Oftvorkommen“, wir werden dadurch erst auf sie aufmerksam. Wir gewinnen aber daraus nicht durch Induktion ein Gesetz, sondern durch Intuition verstehen wir sie in einem Individualsystem. Eine Gruppenpsychologie ist also möglich nach allen Gesichtspunkten, unter denen überhaupt eine Einteilung der Lebewesen möglich ist. Die Individuen sind deshalb nicht den Raumteilen zu vergleichen, wo überall die gleichen Gesetze stattfinden. Psychologische

Elementargesetze sind deswegen unmöglich, weil das Psychische nicht in sich selbst allein seinen Grund hat, sondern in den Bedingungen der Welt, wie wir sie unabhängig vom Bewußtsein denken. Eine jede Wahrnehmung ist ein psychisches Phänomen, das keinen psychologischen Grund hat, sondern dem Individualsystem aufgezwungen wird. Diese außerpsychologischen Momente bestimmen aber den Fortgang des Bewußtseins. Infolgedessen müssen wir diese dem Bewußtsein durch die Welt aufgedrungene Geschichte voraussetzen. Es wäre falsch, die Gesetzmäßigkeit der psychischen Welt darin sehen zu wollen, daß dieselbe Ursache an zwei verschiedenen Orten dieselbe Wirkung hat. Der Psychologe darf nicht von der Idee ausgehen, daß dieselbe Ursache in einem andern System dieselbe Wirkung hat. Trifft es zu, so ist es ein Beweis, daß dasselbe Gesetz in ihm herrscht, was aus der gleichen Geschichte verständlich ist. Der Naturwissenschaftler geht aber davon aus, daß die Natur an jedem Ort und zu jeder Zeit durch dieselben Gesetze bestimmt ist. Daß eine Palme auf den einen so und auf den andern anders wirkt, ist zu verstehen aus den verschiedenen inhaltlichen Gesetzen oder Assoziationen. Es wäre töricht zu behaupten, daß beide Fälle durch dasselbe Gesetz der Assoziation zu erklären sind. Das hieße die Wirkung des Zuckers und des Salzes in der Natur nach einem Gesetz, nämlich dem Kausalitätsgesetz, erklären.

Die Gruppenpsychologie verallgemeinert also die individuellen Assoziationen oder Gesetze auf Grund ihrer Wiederholung innerhalb des Individualsystems. Sie konstruiert die Geschichte irgendwie gleichbedingter Individuen und versteht ihren Zusammenhang durch die speziellen Assoziationen, die sich in dieser Gruppe typisch herausbilden, die inhaltlichen wie die emotionellen. Eine allgemeine gesetzmäßige Psychologie würde absolut gegen den Grundsatz des Empirismus verstoßen. Sie würde eine angeborene Gleichheit voraussetzen und nicht mehr den Menschen aus seinen

Erfahrungen begreifen. Eine Untersuchung mehrerer Individuen, die die Verschiedenheit in ein Mittel auflöst, hat wenig Wert. Gerade das ist der Typus der Inexaktheit. Die Verschiedenheiten müssen aus den verschiedenen Individuen verstanden werden, aus ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppen, ihren verschiedenen Geschichten. Diese allgemeine Gruppe hat aber nicht denselben logischen Wert wie die Gegenstandsbegriffe der Natur. Ein Individuum ist durch seine Zugehörigkeit zu ihr für die Erkenntnis noch lange nicht bestimmt. Die Gruppe erklärt also nicht durch einen Analogieschluß das Verhalten des einzelnen. Eine reine Wissenschaft kennt weder den Begriff des Normalen noch den der Regel, wenn sich diese nicht durch die Wahrscheinlichkeitsrechnung objektiv gestalten läßt. Die Gruppe Mensch ist ein Gegenstand, der das Individuum am allerwenigsten für die Erkenntnis bestimmt. Gewiß ist die Geschichte des Menschen in gewissen Beziehungen gleich. Dies liegt aber nicht an den psychologisch gleichen Gesetzen, sondern an der einen gegenüberstehenden Natur. Wir richten uns fast alle bei der Raumbestimmung nach denselben Indizien, soweit die Bedingungen des Körpers gleich sind, soweit wir nämlich nicht blind sind. Es lassen sich also gewisse Regeln aussprechen für die Gruppe Mensch, aber keine Gesetze innerhalb des Psychischen. Weiter als bis zur Beschreibung kann es keine Psychologie bringen. Jedes Individuum ist zunächst durch eine unendliche Anzahl von Gruppen bestimmbar, die wohl vor allem, aber nicht ausschließlich den sozialen Differenzierungen entsprechen. Mit der vollendetsten Gruppenpsychologie hätten wir dem Einzelfall gegenüber doch nicht das Letzte erreicht. Das Individualsystem, das wir allein erkennen können, ist immer eine ganz individuelle Mischung gemeinsamer Geschichten. Natürlich bedeutet auch die Psychologie irgend eines bestimmten Erlebnisses oder Verhaltens Gruppenpsychologie. Die Psychologie des Ehrgeizes ist eine Psychologie der Ehrgeizigen.

Eine andere Art Gruppenbildung wäre die Charakterologie. Im Prinzip haben wir es dabei mit der gleichen Verallgemeinerung zu tun, nur daß die Bedingungen nicht in der gemeinsamen äußeren Welt liegen, sondern in den Subjekten selbst, nicht in der Gegebenheit der Erfahrungen, sondern in der Art der Aufnahme und Verwertung. Gewiß ist diese auch von den aufgezwungenen Erfahrungen beeinflußt. Immer aber müssen wir auf einen Rest stoßen, der durch sie nicht verstanden werden kann, sondern als letzte Tatsache als Charakter vorausgesetzt wird.

Man darf diese Gruppenpsychologie nicht mit der Psychologie der Gruppe verwechseln. Psychologie der Masse ist in Wahrheit Individualpsychologie. Sie entdeckt keine besonderen Gesetze eines Gegenstandes „Masse", sondern Veränderungen des Individuums, wenn es in einer Masse handelt. Psychologisch ist die Masse nur eine besondere Bedingung für das Individuum. Es gibt daher keine besonderen Gesetze der Massenpsychologie. Das Individuum wird nur ungefähr so durch die Masse verändert, wie der Mensch ein anderer ist zu Hause, im Büro oder im Café. Von einer besonderen Kausalität innerhalb der Masse darf man daher nicht sprechen.

Die Psychologie ist also als eine Sammlung von Wahrnehmungsurteilen, nur Beschreibung im Gegensatz zu der Erklärung der Naturwissenschaft durch das Erfahrungsurteil. Es ist von vornherein klar, daß nur in der deskriptiven Psychologie Begriffe wie Fähigkeit, Können, Vergessen, Ermüdung, Hemmung, Unterlassen usw. Platz haben. Wenn es nur gälte, das Daseiende zu erklären, so gibt es keine Ermüdung. Denn neben der spezifischen Empfindung beruht diese nur auf einem historischen Vergleich, auf einem Nichtdasein wie das Vergessen. Einen historischen Vergleich kann aber nur die beschreibende Psychologie anerkennen. Wo sie über die Beschreibung hinauszugehen scheint, da versteht sie den Zusammenhang intuitiv, ohne ihn durch eine isolie-

rende Erfahrung zu entdecken und ihn durch ein induktives Gesetz zu erklären.

Unsere Einwände richten sich gegen die logische Theorie der vermeintlich naturwissenschaftlichen oder exakten Psychologie. Von einer Kritik des Experiments war dabei nicht die Rede. Es wäre auch falsch, gegen das Experiment Einwände zu erheben. Denn wir machen ja im praktischen Leben immerfort Experimente mit unsern Mitmenschen. Wir stellen sie auf die Probe, wir bemühen uns, ihren Geschmack kennen zu lernen, ohne daß wir sie direkt befragen usw. Wogegen wir uns wenden, ist nur der logische Wert, den man theoretisch dem Experiment beilegt. Durch das Experiment im Laboratorium werden die Prinzipien der psychologischen Erkenntnis nicht verändert. Auch in der Naturwissenschaft ist das Experiment nur eine Steigerung der populären Erfahrung. Das psychologische Experiment kann weder einen bestehenden Teilausschnitt durch künstliche Mittel genauer bestimmen, noch einen Komplex von Bedingungen analysieren. Gerade darin aber besteht der logische Wert des naturwissenschaftlichen Experiments.

Gehen wir von der phänomenalen Welt aus, so spielt das Unbewußte in der Naturwissenschaft eine größere Rolle als in der Psychologie. Die Naturwissenschaft macht erst durch Kunst vieles im Raum bewußt, was auch vorher existiert hat, aber unbewußt. Nichts anderes bedeutet etwa die Entdeckung eines neuen Bazillus. Die Psychologie verfügt aber über keine künstlichen Mittel, wodurch sie etwas bewußt machen oder demonstrieren könnte, was sonst nicht wahrnehmbar wäre. Die Aufmerksamkeit ist gerade für die Psychologie kein solches Mittel. Das Experiment ist auch keine Steigerung der Aufmerksamkeit, sondern es bedeutet nur eine „andere“ Richtung oder Einstellung, die dem praktischen Leben gegenüber anormal ist. Es wird dadurch vielleicht mehr von dem Raum wahrgenommen, aber nicht mehr psychische Elemente; denn auch die Körperempfindungen

sind Raumwahrnehmungen. Im praktischen Leben besteht fortwährend eine immanente Determination, die uns nicht erlaubt, uns mit allem zu beschäftigen, was momentan von uns erlebt wird. Von diesen momentanen Erlebnissen, den Fransen des Bewußtseins, war oben die Rede. Im Laboratorium hat man freilich Zeit dazu, weil man sonst nichts zu tun hat. Wenn ich hier sitze und schreibe, bin ich in einer bestimmten Richtung so beschäftigt, daß es mir unmöglich ist, alle meine Erlebnisse denkend zu bestimmen. Meinetwegen mag man behaupten, daß in meinem Bewußtsein Bewegungsempfindungen sind. Ich habe keine Zeit, auf sie zu achten und mir denkend von ihnen Rechenschaft zu geben. Der Psychologe findet durch das Experiment nicht mehr im Bewußtsein, als auch sonst darin ist. Seine Einstellung ist nur eine andere. Sind mir im Moment meine Bewegungsempfindungen bewußt, so ist das keine genauere Beobachtung eines Zustandes, der auch vorher da war, sondern es ist ein ganz anderer Moment. Im Laboratorium nehme ich mir vor, auf alles Erlebte zu achten, alles denkend zu bestimmen und einzuordnen. Im praktischen Leben besteht diese Einstellung nicht. Der Psychologe entdeckt nicht mehr psychische Elemente, sondern mehr Weltbestimmtheiten. Ihm ist mehr von der Welt bewußt als dem handelnden Menschen. Das Bewußtsein ist kein Topf, in dem sich Dinge befinden, von denen ich je nach der Schärfe der Selbstbeobachtung mehr oder weniger wahrnehme. Der Psychologe kann nichts weiter tun, als sich mit dem Erlebten länger zu beschäftigen, wozu wir im praktischen Leben keine Zeit haben. Wenn mir wirklich die Bewegungsempfindungen die ganze Zeit bewußt waren, so bedeutet das keinen Gradunterschied des Bewußtseins. Sie waren momentan da und wurden sofort vergessen. Es waren Fransen. Würden wir uns im Leben mit unsern Geh-Empfindungsbewegungen beschäftigen, so würde es uns gehen wie dem Tausendfuß, der sich überlegen wollte, wie sein Gehen zustande kommt, und der fortan überhaupt

nicht mehr gehen konnte. Das Experiment bedeutet daher keine Verschärfung der Sinne, wodurch mehr entdeckt werden kann, als was sonst im Bewußtsein ist. Ich erinnere mich folgenden Falls: Man stellte fest, daß die Versuchspersonen bei dem Reaktionsversuch auf einen bestimmten Reiz angaben, daß sie in der Zeit vorher gedacht hätten: jetzt würde gleich der Reiz kommen. Sie konnten aber nicht sagen, daß dieser Gedanke durch irgend welche Empfindungen repräsentiert worden wäre. Der Herr Dozent hatte für solch einen Gedanken den Namen „Bewußtheit“ gewählt und bemerkte folgendes: Professor L. in M. arbeitet schon längere Zeit mit diesem Begriff. Aber für uns existiert er natürlich erst jetzt, wo wir ihn experimentell nachgewiesen haben. Und eiferte gegen die Psychologie am Schreibtisch. (Beiläufig halte ich es für richtiger, gerade hier nicht von einer neuen Klasse psychischer Erlebnisse zu sprechen, sondern von einer Interpretation eines Gefühls durch das Selbstbewußtsein). Man überlege sich aber einmal, was es heißt, daß man die Bewußtheit experimentell nachgewiesen hat. Man kann im Raum etwas demonstrieren, d. h. der Wahrnehmung zugänglich machen, was ohne die Hilfsmittel des Laboratoriums nicht wahrgenommen würde. Hier aber handelt es sich nur darum, daß sich jemand bei Gelegenheit des Experiments über ein Erlebnis Rechenschaft gibt, während ein anderer das am Schreibtisch oder auf dem Spaziergang tut. Das psychologische Experiment kann der Wahrnehmung niemals etwas geben, was sonst nicht wahrgenommen werden würde, was das naturwissenschaftliche Experiment gerade tut.

Davon, daß eine Analyse des Bedingungskomplexes in der Psychologie unmöglich ist, war schon die Rede. Auch das Experiment kommt über diese logische Unmöglichkeit nicht hinweg. Wenn jemand im Laboratorium ein Unlustgefühl erlebt, so kann kein Experiment ihm nachweisen, woran das liegt. Nur durch sein Selbstbewußtsein weiß er, worüber er sich geärgert hat. Der Naturwissenschaftler

müßte durch die isolierende Erfahrung und durch den Vergleich vieler Erfahrungen, d. h. induktiv, die Ursache herausfinden. Der Psychologe findet „den“ Grund, aber er entdeckt nicht die Besonderheit aller einzelnen ursächlichen Faktoren. Er findet also höchstens etwas als Ursache, aber er geht nicht davon aus, daß alles Ursache ist. Das Experiment macht keine bloße Folge, die als Tatsache jenseits von Sinn und Unsinn existiert, der Beobachtung zugänglich. Sowie man über die unmittelbare Beschreibung seiner Erlebnisse hinausgeht und ein Phänomen durch das andere begründet, tut man dies auf Grund des unmittelbaren Bewußtseinszusammenhangs. Man begründet es durch die eigene Erfahrung. Freilich variiert das Experiment die Bedingung im Raum, aber in dem Sinne, daß eben eine blaue Fläche eine andere ist als eine rote. Wenn ich eine Kugel zu einer andern tue, so existiert für den Naturwissenschaftler ein Plus, d. h. das Frühere existiert — und das Neue. Als Gegenstand der Wahrnehmung, also für den Psychologen, existiert aber kein Plus, d. h. es existiert nur ein „anderes“ neues Erlebnis. Das scheint spitzfindig, ist aber in Wahrheit nur exakt und von großer logischer Bedeutung. Der Psychologe isoliert nicht Ursachen, er stellt nicht fest, welche Veränderung des sonstigen Geschehens bedingt würde, sondern er stellt fest, daß etwa andere Erfahrungen anders ausgedeutet werden. Man beweist etwa experimentell, daß ein Blinder durch eine Art Druckempfindung an der Stirn die Nähe der Wand bemerkt. Zu diesem Zweck bindet man ihm etwa ein Tuch um die Stirn und stellt fest, daß er sie jetzt nicht mehr bemerkt. Die Beweisführung steht logisch auf einer Stufe damit, daß ich experimentell beweise: wenn ich jemandem die Augen zubinde, kann er nicht mehr sehen. Von einer Isolation, einer Analyse, einer Entdeckung einer unbekannten Ursache kann also gar keine Rede sein. Man entdeckt vor allem keine elementaren Prozesse, deren Ineinandergreifen das wirkliche Geschehen erklärten. Das scheinbar Elementare

liegt in der Vereinfachung der Umstände. Das muß man aber scharf trennen von dem Begriff des Elementaren in der Naturwissenschaft. Eine experimentelle Untersuchung der Raumwahrnehmung entdeckt nicht elementare Prozesse, die auch im praktischen Leben, aber dort in Komplikationen vorkommen. Was man versteht, sind Spezialfälle des Lebens, die man von einem andern, genau so berechtigten Standpunkt aus gerade nicht Vereinfachung, sondern Komplikation der Umstände nennen kann. Es werden Bedingungen eingeschaltet und nicht ausgeschaltet. Man untersucht etwa nur einfache Fälle der Raumbeobachtung, und die Raumbeobachtung selbst ist wieder ein einfacher Fall des Lebens, der sich leichter als andere für die verschiedenen Individuen verallgemeinern läßt. Diese Einfachheit des Falles darf man aber nicht verwechseln mit dem Aufbauen des wirklichen Geschehens aus elementaren Prozessen. Durch das Experiment wird die Psychologie noch lange nicht Naturwissenschaft. Auch im Laboratorium kann man nur Individual- oder Gruppenpsychologie treiben und keine elementaren Gesetze von überindividueller und zeitloser Geltung entdecken. Darin, daß man dies nicht sofort als Aufgabe des Experiments stellt, liegt die ungeheure Unfruchtbarkeit der psychologischen Laboratorien, wo man spielerische Statistiken aufstellt und den Wert mehr in dem vermittelnden Ausgleich, als in einer Aufstellung und Begründung der Verschiedenheiten sieht. Der Psychologe kann interessante und uninteressante Fälle beschreiben, aber er kann kein Gesetz entdecken, das mir einen Fall erklärt. Er könnte mir nur sagen, daß dieser Fall bei vielen Individuen vorkommt, meinetwegen bei allen. Er kann aber keine Theorie des Falles konstruieren. Als Phänomen kann er ihn in einem Individualsystem verständlich machen oder nicht. Wenn ich eine Gedankenreihe logisch verstehe, was gar nichts damit zu tun hat, ob ich sie richtig finde, so habe ich auch das Denken als psychologisches Phänomen verstanden, ohne durch all-

gemein psychologische Gestze noch etwas weiter erklären zu können.

Zur Psychologie ist nur Welterfahrung und Differenzierung nötig. Bei den Spezialfällen, die man im Laboratorium zu verstehen sucht, kommt dies allerdings nicht sehr in Betracht, aber nur deswegen nicht, weil diese Spezialfälle möglichst von der Individualität absehen. Übung in Selbstbeobachtung heißt oft nur möglichst objektive Einstellung, Absehen von seiner Individualität. Psychologisch ist das nur ein anormaler Fall. Man darf das nicht mit dem verwechseln, daß durch die objektive Einstellung die Natur im Raum besser erkannt wird. Man untersucht das Sehen, aber auch für gewöhnlich nur insoweit, als die Menschen dabei den gleichen Bedingungen ausgesetzt sind. Infolgedessen vergißt man leicht, daß man trotzdem nur die Phänomene im Individualsystem versteht. Wir haben das Ich als notwendigen Begriff nicht daraus bewiesen, daß es verschiedene Menschen gibt, sondern daraus, daß nur durch diese Einheit eine Erkenntnis des Zusammenhangs möglich ist. Auch für die Art, die nicht so viel differenzierte Individuen kennt. trifft dies zu. Man mag ein normales Sehen konstruieren, aber man hat damit nicht ein Gesetz gefunden, das das Sehen erklärt. Es besteht kein logischer Unterschied zwischen dem Verstehen des im Laboratorium Erlebten und dem sonstigen Leben. Nicht daß das komplizierte Leben aus den dort gefundenen Gesetzen erklärt werden könnte, sondern die Versuche im Laboratorium sind auch nur individualpsychologisch zu verstehen. Man wählt sich nur Phänomene, die den Bedingungen nach in jedem Leben vorkommen können, und man bittet höflichst, sich nicht seiner Individualität zu überlassen. Ganz ist diese aber auch nicht im Laboratorium zu unterdrücken. Das Sehen ist gewiß gleichförmiger bei den Individuen. Es ist weniger dem individuellen Willen unterworfen als den Bedingungen des Auges, namentlich wenn man im Laboratorium diesen persönlichen Willen möglichst

ausscheidet. Es bedeutet aber logisch nur einen Grad der Allgemeinheit. Auch das optische Phänomen, die Raum-Meinung, wird, soweit es ein psychologisches Problem ist, verstanden wie alle andern Taten des Individuums. Es sind nur weniger individuelle Taten, die ich untersuche. Die Gesetze, die man hier zu finden meint, sind nur allgemeine Beschreibungen. Man mag dies immerhin auch von den Naturgesetzen behaupten. Der Unterschied bliebe doch bestehen. Denn in der Psychologie fehlt die Theorie, durch die erst die Gleichheit und die Allgemeinheit hergestellt wird. Ich erinnere mich folgenden Falles: Im Kunsthistorischen Seminar stellte der Referent fest, daß der Innenraum einer Kirche als eine große Einheit wirkte. Er führte das unter anderm auf den Eindruck der Weite zurück, den die Decke machte, obwohl sie in einzelne Felder eingeteilt war. Diese Wirkung wiederum führte er auf die Dunkelheit zurück, die durch die Lichtzufuhr für die Decke entstand. Zur allgemeinen Freude erklärte darauf ein Psychologe den Fall aus dem allgemeinen Gesetz, daß das Dunkle größer wirke als das Helle. Sieht man aber genauer zu, so hat der Psychologe nicht das Geringste mehr über den Fall gesagt als der Kunsthistoriker. Er hat weiter nichts verkündet, als daß der Fall oft vorkommt, daß er „sogar" im Laboratorium zu konstatieren ist. Er hat keine Theorie angegeben, durch die das individuelle Phänomen erklärt würde, insofern die allgemeine Abhängigkeit dadurch bezeichnet würde, die auch in ihm sich zeigt. Die Abhängigkeit der Wirkung von der Dunkelheit hat der Kunsthistoriker im unmittelbaren Erleben gefunden. Der Psychologe hat nur dazu noch bemerkt, daß man auch im psychologischen Laboratorium das Gleiche erlebt, wenn man, oder man könnte eher sagen, „trotzdem" man das Hippsche Chronoskop dazu aufzieht. Er hat aber die Abhängigkeit nicht durch das Experiment gefunden und kann jetzt etwa das sonst Rätselhafte danach erklären. Er hat kein Gesetz angegeben, das den Fall erklärt, sondern er hat nur wieder-

holt, was der Referent gesagt hatte. Die Psychologie kann überhaupt keine neuen Gesetze finden, sie kann die Erkenntnis nicht durch Gesetze vervollkommnen. Durch die formalen Prinzipien sind alle Möglichkeiten der Erkenntnis gegeben. Wir können keine neuen Gesetze erwarten, sondern nur Interpretationen von Einzelfällen auf Grund dieser Prinzipien. Davon daß das „Gesetz der schöpferischen Synthese“ logisch überhaupt kein Gesetz ist, das die Erklärung des Einzelfalls nur im mindesten fördert, war oben die Rede.

Aus dieser Erörterung folgt das Unlogische jeder materialistischen Geschichtsauffassung, in welchem Sinne sie auch immer eine Kausalität der Geschichte behauptet. Die Geschichte braucht nicht auf eine Psychologie zu warten, die sie erst begründen soll. Psychologie ist selbst Geschichte, und Geschichte ist psychologische Erkenntnis, wenn es ihr auch nicht mehr darauf ankommt, die Zeitreihe des einzelnen Lebens zu verstehen. Weil es keine Erkenntnis der einen psychischen Welt gibt, gibt es auch keine Kausalität der Geschichte. Was wir im Gegensatz zur Psychologie Geschichte nennen, beruht nur auf einer Verallgemeinerung der Individuen. Es gibt kein Gesetz, das ein historisches Ereignis erklärt, sonst wäre es kein historisches Ereignis. Gewiß kann man das Erdbeben von Messina so nennen. Will man es aber erklären, so faßt man es nicht mehr als Ereignis in der Zeit auf, sondern im zeitlosen Raum. Die Naturwissenschaft ist die Erklärung des Historischen durch die Idee des Raums. Die Geschichte könnte man erklären, wenn der Monismus recht hätte, wenn es nur die gesetzmäßig sich verändernde Substanz gäbe. Dann gäbe es nur Naturwissenschaft und nicht Geschichte. Denn kausale Geschichte ist die Naturwissenschaft. Der Gegensatz ist nur erkenntniskritisch darin zu fassen, daß die Geschichte keine zeitlosen Gesetze, kein zeitloses System konstruiert wie die Naturwissenschaft in der Substanz im Raum. Für sie ist die Zeit die Realität. Sie kennt keinen Raum, durch den

die Naturwissenschaft den historischen Moment als die Konstellation der zeitlosen Wirklichkeit erklärt. Der Historiker kann die Taten nur als Psychologe verstehen und sie nicht erklären. Gewiß kann er auch verallgemeinern. Wenn die gleichen Bedingungen da sind, so wird auch dasselbe Ereignis eintreten. Das sagt aber nur, daß sich die Geschichte wiederholt. Der Naturwissenschaftler konstruiert aus den Wiederholungen im Raum das Gesetz. Weiter kann er nicht gelangen. Das Phänomen ist erklärt, wenn es unter einen solchen allgemeinen Fall subsumiert ist. Nur der Grad der Allgemeinheit läßt sich vervollkommnen. Psychologisch oder historisch ist aber die Wiederholung nicht das Erklärende. Wenn ein Mensch in Lebensgefahr kommt und sich zu retten versucht, so verstehe ich das. Wenn nach einem Jahr sich der Fall wiederholt, so verstehe ich ihn auch. Wenn tausend Leute in Lebensgefahr sind, verstehe ich, daß sie sich zu retten suchen. Aber aus dieser Wiederholung gewinne ich kein Naturgesetz, durch das der Einzelfall begriffen würde. Es kann keine Theorie des Falles geben. Jeden Fall verstehe ich für sich, ob er sich noch einmal wiederholt oder nicht. In einem Fall ist das Gesetz erst die Erkenntnis des an sich unerkannten Geschehens. Im andern Fall sage ich nur, daß sich etwas wiederholt hat, was ich an sich schon erkannt habe. Das Gesetz ist logisch das Mittel für die Erklärung des Einzelgeschehens dadurch, daß dieses als zeitloses dargestellt wird. Das Allgemeine in der Geschichte hat aber nur beschreibenden und keinen erklärenden Wert. Auch hier ist es gleichgültig, ob sich die Erscheinung der Revolution einmal oder hundertmal in der Geschichte zeigt. Darum gibt es keine historischen Gesetze. Nach meiner Kenntnis gibt es überhaupt nur einen Fall, wo man wirklich nach einem Gesetz der Geschichte „gesucht" hat. Es wäre das einzige gewesen, das nicht auf psychologisch verständlichen Zusammenhängen beruht hätte. Dieser Ruhm gebührt Marx, auch wenn sein Gesetz ein Irrtum ist. Was man sonst historisches Gesetz

nennt, sind Wiederholungen von psychologisch verständlichen Taten. Auch das Hegelsche Gesetz als empirisches Faktum der Geschichte bildet hierin keine Ausnahme. Darum kann es keine andere Voraussage der Geschichte geben als das Voraussehen der Taten. Erkennen aber läßt sich nur das Geschehen. Es kann kein Gesetz geben, das die Zukunft bestimmt, weil die Tat und der Wille das Entscheidende sind. Historisches Gesetz ist ein Widerspruch in sich selbst, denn das Gesetz bezeichnet eine zeitlose Tatsache. Die Geschichte existiert nicht in Gott, wenn wir dieses Wort im Sinne Malebranches für das Bewußtsein überhaupt gebrauchen, sondern in dem Willen des Lebens. Die Geschichte begreift ein Geschehen nur in seinem wirklichen Zeitpunkt. Für sie ist die Zeit nicht eine relative Bestimmung zur Individualisierung einer zeitlosen Idee. Sie ist nicht der Gegenstand eines Bewußtseins überhaupt, weil sie als Tat des Lebens existiert. Die Funktion der Maschine ist naturgesetzlich zu erklären, ihre Existenz aber nur historisch als Werk der Tat zu begreifen. Die Naturwissenschaft konstruiert mit andern Worten die Ideen, die das Sein bedeuten, und deren Erscheinungen wir in Zeit und Raum wahrnehmen. Zur Erscheinung werden sie erst durch das lebendige Bewußtsein. Die Geschichte aber kennt keine andere Realität als dies unmittelbare Leben. Deshalb kennt sie auch kein zeitloses Geschehen oder, was dasselbe besagt, keine zeitlosen Gesetze. Sie erkennt nicht die Wesenhaftigkeit des Ereignisses, wie es zeitlos existiert, sondern sie erkennt das Ereignis nur aus der tatsächlich abgelaufenen Zeit. Kein zeitloses Gesetz, sondern die tatsächliche Vergangenheit ist die Bedingung ihrer Erkenntnis. Für die Naturwissenschaft existiert keine Zeit, sondern nur das Gesetz; für die Geschichte nur die eine Zeit und darum kein Gesetz. Die Naturwissenschaft begreift das Ereignis als ein Geschehen im Raum, wobei die abgelaufene Zeit ausgeschaltet werden soll. Es soll die Wesenhaftigkeit an sich, die Idee losgelöst von der

historischen Zufälligkeit erkannt werden. Für die Geschichte existiert ein Ereignis nur als Teil der Zeit, der aus der Vergangenheit herauswächst. Die Naturwissenschaft kennt nur eine relative Veränderung der Welt in der ewigen Zeit. Die Geschichte die absolute Veränderung des einen Systems „Leben". Die „Welt überhaupt" metaphysisch kausal denken, heißt das Leben nicht als Leben, die Zeit nicht als Zeit denken.

Ich bemühte mich zu zeigen, daß die historische Vernunft an der Psychologie orientiert ist, daß diese schon Geschichte ist und daß sie ihrerseits nur Individualpsychologie sein kann. Dadurch wird scheinbar die sogenannte Geistesgeschichte problematisch. Es entsteht das Problem des Verhältnisses des Individuellen zum Allgemeinen. Scheinbar verlangt unsere Auffassung die Ablehnung der Geschichte des Geistes. In Wahrheit aber legt sie erst den Grund für sie. Es kommt alles auf den einen Gegensatz an, der allgemeinen psychischen Welt und des Individualsystems. Wäre die Elementarpsychologie im Recht, so würde im idealen Fall eine Geschichte als Wissenschaft überflüssig sein; eine Gesetzeswissenschaft hebt das Historische der Idee nach auf. Legt sie den Grund für die historischen Geisteswissenschaften, so würde das heißen: das Historische soll negiert werden. Sie kann daher nicht den Grund legen für die Geschichte, weil sie sie als Realität negiert oder ersetzen will. Begründet die Physik eine Geologie, so heißt das, daß sie die Geschichte der Erde ersetzt durch die Naturwissenschaft. Das Ziel wäre die Gesetze nachzuweisen, die dieselben geblieben sind, das Gestern und Heute als die Formen derselben Wirklichkeit darzustellen, das heißt logisch die Geschichte als Realität leugnen. Die Voraussetzung der Geistesgeschichte kann nur die verstehende Individualpsychologie sein. Sie kann nur eine Spezialisierung der historischen Vernunft sein, die auch schon der Individualpsychologie zugrunde liegt und nicht erst jene begründet. Das Problem liegt aber in dem Geist als einem Gegen-

stand, der eine Geschichte hat. Das Wichtigste ist, daß man überhaupt hier ein Problem sieht. Von der Individualpsychologie aus existieren vorläufig nur die Geschichten der Monaden als psychologische Gegenstände. Die Geschichte des Geistes ist etwas darüber Hinausliegendes.

Interessant ist das analoge Problem der Biologie. An sich besteht hier nur das Problem des einzelnen Organismus. Damit ist der Gegensatz gemeint des Mikrokosmos zu dem Makrokosmos, der toten Natur, der schärfste, der sich überhaupt denken läßt. Es stehen sich diametral gegenüber das eine System Natur und das Nebeneinander der Organismen. Damit haben wir aber noch keine Naturgeschichte. Diese Natur, die gerade nichts mit dem Kantschen Begriff der Natur zu tun hat, ist eine neue Idee. Gerade auf diesen Gegensatz kommt es an. Wir sagen: Die Natur schafft die Variationen. Aber diese Natur ist etwas ganz anderes als diejenige, nach deren Möglichkeit Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft fragte. Lag dort die Antwort darin, daß der Tod durch die Kausalität „ein" System ist, so stoßen wir auf der Gegenseite zunächst nur auf die lebendigen Monaden, aber nicht auf „das" Leben. In dem Moment aber, wo wir die tausendfachen Erscheinungen als Variationen einheitlich zusammenfassen, legen wir denkend der Biologie die Idee der „einen" lebendigen Natur zugrunde. Wer diese Einheit der Variationen für eine gegebene Erfahrung ansieht, der hat das Problem nicht gesehen, weil er nicht von der Erkenntniskritik ausgeht. An sich bestehen nur die Geschichten von Eltern und Kindern. Daß man die Abweichung in dem einen individuellen Fall ebenso begründet wie in dem andern, nämlich in ihnen als Variationen überall das Gleiche sieht, ist eine Denktat. Ihre Analyse zeigt, daß man dadurch die Idee der lebendigen Natur kritisch-metaphysisch zugrunde legt, daß das Schaffen der Natur kein bloßes Wort ist, sondern, daß man realiter davon ausgeht. Erst dadurch entsteht die Geschichte „der" Natur oder „des" Lebens.

Von hier gelangen wir weiter zu der Begründung des Geistes. Ich behaupte: Die Natur hat eine Geschichte, aber nicht die Wespe und nicht der Affe. Der Mensch aber hat wieder eine Geschichte, und dies ist die Geistesgeschichte. Weil die Natur nur Geschichte hat, deswegen werden wir niemals die Wespe begreifen. Wir können ihr Leben nur durch den Willen „des“ Lebens begründen. Aber wir erkennen nicht mehr die Geschichte der Wespe. Wo aber die lebendige Natur oder der Logos — denn als solchen lernen wir auch die Natur kennen, sobald wir überhaupt historisch denken — sich selbst bewußt ist, erkennen wir die Geschichte. Mit andern Worten: Die Natur „macht“ die Geschichte, nicht die Wespe. Aber der Mensch wiederum „macht“ Geschichte. Während aber die Natur eine metaphysische Idee ist, die zwar notwendig ist zum Erkennen, ist der Mensch oder der bewußte Logos die Realität. Ich verwahre mich dagegen, daß dieses transzendente Metaphysik bedeutet. Ich analysiere nur die bestehende Erkenntnis auf ihre logische Grundlage hin. Wir greifen den Gegensatz unmittelbar empirisch in der Realität, und zwar in der Kategorie des Werks.

Der Gegensatz wird vielleicht am deutlichsten in folgender Form: In der Wespe vererbt die Natur, der Mensch aber vererbt selbst, und zwar durch das Werk. Wüßten wir ein Werk der Wespe, die Schaffung einer Form, die für die folgende Generation Gegenstand des Erlebnisses sein kann, so würden wir den Instinkt verstehen, oder, besser gesagt, er würde aufhören, Instinkt zu sein. Er ist Instinkt, er ist rätselhaft, weil die Natur vererbt und nicht die Wespe. Wir kommen in das Leben nur mit dem Geist hinein, aber die Lebensgeschichte macht nicht der bewußte Geist, sondern die Natur oder das Leben. Die Geistesgeschichte aber macht der Geist. Wir erkennen den Zusammenhang durch das, was er schafft. Die wirklich erkennbare Geschichte beginnt mit der Vererbung des Werks. Die andere Vererbung werden wir nie

begreifen. Dort beginnt erst gleichsam der sichtbare Zusammenhang: Die Geschichte des Menschen ist darum, wie es seit jeher gewesen ist, Geschichte seiner Werke, d. h. Kulturgeschichte.

In dem Begriff des Werks liegt der Ausgleich zwischen dem Individuum und dem Allgemeinen. Erst durch das Werk entsteht die Geschichte aus den Geschichten. Rein empirisch stammt jedes Werk aus der Tat eines Individuums. Aber es richtet sich an das Allgemeine, wenn zunächst auch nicht im bewertenden Sinne. Es soll mit für andere existieren, und vor allem, es ist selbst erst durch die Werke anderer möglich. Nur dort ist wirkliche Geschichte, wo der Zusammenhang auf Grund der Werke besteht. Erst durch das Werk oder die Kultur entsteht der Geist als Einheit aus den Geistern, vorläufig aber nur als der eine subjektive Geist, d. h. ohne Bewertung. Der empirische Zusammenhang der Geschichte liegt in der Monade. Dadurch wird die Geschichte individual-psychologisch erkennbar. Aber das Individualpsychologische ist seinerseits verständlich nur durch das Werk als Gegebenheit der Erfahrung. Der Instinkt ist rätselhaft, weil wir diesen Zusammenhang nicht besitzen, weil er die Tat der Natur und nicht der Monaden ist, so wie die Natur und nicht die Monade die Variation schafft. Der Mensch hat Geschichte, weil er sie selber schafft, weil er sie selbst will, weil er vererbt. Er denkt nicht nur, sondern er vererbt seine Gedanken. Der Gedanke wird Werk, d. h. eine selbständige Zeitgröße, die unabhängig von dem individuellen historischen Subjekt in der Zeit existiert. Das ist der Sinn der Aristotelischen Form. Die Naturwissenschaft kennt keine Axt und kein Beil. Erst als dauernde Formen, als Gegenstände des Lebens existieren sie, als vererbbare Größen. Wo der Sinn der Form verloren gegangen ist, wo man nicht mehr weiß, wozu sie da ist, ist der Zusammenhang zerrissen, mag auch die Raumform noch bestehen. Die Geschichte beginnt mit der Formung der Welt oder der Schöpfung von dauern-

den Formen, die über das Leben des einzelnen hinausreichen. Der Bienenstaat ist keine geschichtliche Größe. Erst das Recht als dauernde und vererbbare Form, als Werk bedingt den Zusammenhang. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß das Recht schon „aufgeschrieben" sein muß. Auch die Tradition ist Vererbung. Das wichtigste Werk des Menschen ist die Sprache. Sprachgeschichte ist Geistesgeschichte, weil die Sprache als vererbbare Form aufgefaßt wird, die den Zusammenhang der Monaden in der Zeit herstellt. Ob die Ameise eine Sprache hat oder nicht, ist eine ganz müßige Frage. Es wäre etwas völlig anderes damit gemeint. Es bestünde derselbe Unterschied wie zwischen dem Bienenstaat und unserm Staatsbegriff. Der Staat der Bienen ist keine Form, die selber eine Geschichte hat. Warum sollte es nicht eine instinktive Verständigung unter den Ameisen geben? Sie wäre aber für uns immer nur ein Moment des individuellen Lebens. Wir haben keinen Grund, eine Geschichte der Sprache als vererbbare Form, als Werk und Werkzeug anzunehmen. Geistesgeschichte ist die Geschichte der Formen oder der Werke, denn nur sie begründen den erkennbaren historischen Zusammenhang der „einen" Zeit, wie der Zusammenhang der Organismen als eine Zeitreihe durch die Idee der lebendigen Natur begründet ist.

Das historische Problem deckt sich darum nicht mit dem individualpsychologischen. Es beruht aber als empirische Forschung zunächst auf nichts anderem als der Gruppenpsychologie, einer Verallgemeinerung der Monaden auf Grund bestehender Gleichheiten. Wir stoßen auf diese Gleichheit in der Beziehung zu den Formen oder Werken. Die Verallgemeinerung ist aber keineswegs die empirische Majorität. Der Renaissancemensch ist nicht derjenige, der die damalige Mehrzahl gebildet hat. Der moderne Mensch ist nicht der normale der Zahl nach. Wenn wir heute die Psychologie des modernen Menschen schreiben wollten, so müßten wir den Menschen beschreiben, den die Geschichte

als Typus der heutigen Zeit später erkennen will. Es kommt hier aber nicht auf die triviale Tatsache an, daß ein Abstand des Erkennenden und des Erkannten da sein muß, sondern auf das logische Prinzip. Der Mensch ist modern, dessen Werke den Zusammenhang mit der Zukunft begründen, dessen Ziele in der Zukunft leben werden. Der moderne Mensch ist der Schnittpunkt der Entwicklungslinie von der Vergangenheit zur Zukunft mit dem Chaos der Gegenwart. Die Geistesgeschichte kennt als Entwicklung des Geistes nur die Auswahl der Monaden und der Werke, die den Zusammenhang tragen. Was daneben liegt, mag charakteristisch sein für die Zeit als dem empirischen Begriff unmittelbarer Gegenwart, aber nicht mehr für die Zeit als Durchgangsstadium oder Erscheinung „des“ Geistes. Die Geistesgeschichte erkennt nicht die Gegenwart als das Gegebene, sondern sie bestimmt erst die Gegenwart durch das Spätere. Nur was die Zukunft begründet, ist für sie die Realität einer Zeit. Es wiederholt sich hier der Gedanke der Individualpsychologie, daß nicht alles, was da ist, den nächsten Moment bestimmt.

Von diesem Standpunkt aus ist die Individualität das Nebensächliche. Gewiß ist der Barok, wie er da ist, ohne Michelangelo nicht zu begreifen. Wir können uns nicht denken, wie die Zeit etwa ohne ihn geworden wäre. Gewiß sind seine Werke nur von ihm aus zu verstehen und von nichts anderem. Das gilt für seine Werke wie für die eines beliebigen Menschen. Die Geistesgeschichte aber interessiert Michelangelo als Individualität nicht. Sie leugnet sie nicht, sie kann nicht in Abrede stellen, daß die Wirklichkeit von den individuellen Monaden geschaffen wird. Es wäre unkritische Metaphysik, wenn sie behaupten würde, daß der Zeitgeist schafft, daß die Zeit Napoleon geboren hat und nicht Napoleon die Zeit. Es kommt nur darauf an, daß die Geistesgeschichte sich ein anderes Problem stellt. Sie geht nicht davon aus, daß in Michelangelo der Zeitgeist erscheint,

sondern sie findet es, und das ist ein Unterschied. Sie findet, daß Michelangelo in seinem Wollen zu jener Gruppe gehört, die den damaligen modernen Menschen ausmachte, mag er auch von der Majorität der Unmodernen verlästert worden sein. Die Geschichte der späteren Zeit lehrt, daß sie den Zusammenhang der einen Zeit getragen haben. Damit ist ihr Wille der Zeitstil oder die Erscheinung des Geistes. Die Geistesgeschichte verleugnet nicht die Individualität, aber sie interessiert sie nicht. Sie will die Individualität nicht erkennen, wenn sie sie auch anerkennen muß. Sie sucht nach dem Zusammenhang der Zeiten. Biographie ist nicht Geistesgeschichte. Ihr Recht liegt in der Philosophie des Sozialen im allertiefsten Sinne genommen. Dies Problem ist nicht mit der belanglosen Phrase abgetan, daß der Mensch ein homo socialis ist. Dies sagt gar nichts. Der Grund des Sozialen liegt in dem Willen zum Werk oder, was dasselbe besagt, zur Geschichte. Ob die Rehe oder Affen in Rudeln leben, ist ganz belanglos für das, was philosophisch Gesellschaft bedeutet. Ihr Sinn liegt darin, daß in dem Werk eine Vereinigung stattfindet und nicht, daß man zusammen lebt und wandert. Der Sinn des Werks liegt in seiner sozialen, überindividuellen Existenz. Ich betone wieder, daß diese Überindividualität vorläufig nur empirisch zu verstehen ist und nicht bewertend. Wir haben es vorläufig mit der Grundlegung des subjektiven Geistes zu tun. Das Werk ist für die Monaden bestimmt. Das Leben Goethes existiert für die Geistesgeschichte nicht. Will sie seinen Faust begreifen, so muß sie ihn freilich aus ihm heraus begreifen. Aber sie stellt sich eben nicht dies Problem. Sie will erkennen, inwiefern Goethe ein Phänomen der einen Zeit war, welche Bedeutung seine Tat als Werk hatte. Es läuft dies praktisch auf eine historische Gruppenpsychologie hinaus. Es gilt die Allgemeinheit festzustellen, zu der Goethe gehörte, den historischen Stil.

Es kommt mir aber darauf an, daß die Allgemeinheit Goethe nicht verständlich macht. Dies ist ein häufiger

Irrtum der Geschichte. Dadurch, daß die Zeit so war, ist er nicht erklärt. Denn er und die andern sind selbst diese Zeit. Wir finden nur die Tatsache, daß mehrere Individuen von dem gleichen Willen erfüllt sind, auf die gegebene Erfahrung gleich reagierten. Stil als historischer Begriff ist nichts anderes als Charakter, und der Charakter ist nichts anderes als der Grenzbegriff der historisch-psychologischen Erkenntnis, die letzte Willenstendenz, die als Gesetz die Taten beherrscht. Stil ist eine gemeinsame Willenstendenz der Zeit, aus der ihre Werke, ihre Formungen zu verstehen sind. Es ist meines Erachtens z. B. falsch, von einer Entwicklung des Sehens zu sprechen. Es ist lehrreich, das rein Optische von dem Ausdruck zu trennen. Aber das Sehen ist letzten Endes eine unberechtigte Abstraktion. Das Auge wandelt sich, aber es ist der Geist, der den Körper baut. Wir können kein psychisches Phänomen erkennen, ohne auf diesen subjektiven Rest zu stoßen. Auch das Sehen ist Tat. Es ist bedingt weder durch die Realität noch durch das Auge. Wir können beides bis zum letzten verfolgen. Der Rest ist erst das Wesentliche. Phänomenologisch gibt es keine sichtbare Realität. Die Realität ist das Werk, die Konstruktion der Naturwissenschaft. Die farbige Welt ist bedingt durch das Sehen und nicht umgekehrt. Aber das Sehen ist bedingt von dem Individuum. Man darf die Kette der Begründung vorher noch nicht abbrechen. Es ist erst dann verstanden, wenn es selbst in Zusammenhang gebracht ist mit den andern Taten, d. h. mit dem Willen. Der Darstellungsmodus ist darum letzten Endes doch ein Ausdrucksmodus. Aber ich betone: letzten Endes. Praktisch halte ich die Trennung bei der heutigen Verworrenheit der Begriffe für durchaus wertvoll.

Das letzte Problem der Geistesgeschichte liegt nur scheinbar in der „Ableitung“ des Stils. Denn nach dem, was wir sagten, ist dieses Problem unlösbar. Das liegt daran, daß der Charakter eben der Grenzbegriff der psychologischen

Erkenntnis ist. Von der Individualpsychologie aus verstehen wir auch dies für die Geistesgeschichte. Die Wirklichkeit sind die Individuen oder Monaden. Eine jede Generation findet eine Formung der Welt als Gegebenheit der Erfahrung vor. Keine Gegebenheit macht aber die Taten des Individuums verständlich. Ich wies oben darauf hin, daß für die Erkenntnis der Verbrecher nicht durch das Milieu bestimmt ist. Schon das Erlebnis setzt neben dem Gegebenen das Subjekt voraus. Die Folge ist aus dem Gegebenen nicht verständlich, sondern erst aus der Art, wie das zu Erlebende erlebt und verwertet wird. Wir können den Menschen aus den Gegebenheiten nicht erkennen, sondern wir können nur den Menschen erkennen. Sein Wille, seine Wertung, seine Stellung zu dem Erlebten ist die letzte Realität. Man übersieht das leicht, weil es „leichter" verständlich ist, wenn aus einem Verbrechermilieu ein Verbrecher entsteht. Aber das Gegenteil ist auch verständlich. Wir suchen vielleicht nach Gründen dafür, wir finden auch irgend welche andern Einflüsse, aber wir kommen auch dann nicht um die Individualität herum. Verstehen läßt sich das Leben nur unter der Voraussetzung einer spezifischen Tendenz, einer Art der Reaktion auf die gegebene Welt. Sie ist als Tatsache nacherlebbar und darum allein verständlich. Allein sie ist nicht als Notwendigkeit begründbar. Ganz das Gleiche wiederholt sich bei der Zeitpsychologie. Wir verstehen die Reaktion des französischen Volks auf den Absolutismus, aber nur unter der Voraussetzung eines bestimmten Charakters, eines bestimmten Wollens. Ich meine damit natürlich nicht den Volks-, sondern den Zeitcharakter. Wir verstehen den Sturm und Drang, aber nur aus der vorausgesetzten Art, auf die Welt zu reagieren. Wo sich zwei Stile zeitlich folgen, lernen wir als letztes zwei verschiedene Willenstendenzen kennen. Wir stoßen auf eine Unzufriedenheit mit den gegebenen Formungen, wir können dies nacherleben, aber wir lernen

dabei als Letztes eben einen spezifischen Willen kennen. Er ist die Realität, die wir nicht weiter begründen können. Ebensowenig kann man metaphysisch eine Notwendigkeit der letzten Theorie der Naturwissenschaft behaupten. Wäre dies kritische Erkenntnis, so wäre die Theorie nicht die letzte. Sie wäre kein Grenzbegriff der Erfahrung. Grenze kann nur heißen: die Notwendigkeit der Tatsache nicht mehr erkennen. Erst durch die Theorie erlangen die andern Tatsachen eine Notwendigkeit. Sie selbst ist nur Tatsache. Für die Geschichte liegt dieser Grenzbegriff in dem Willen. Er ist die Realität, die wir als Tatsache erkennen. Aus ihm heraus können wir die Notwendigkeit der Taten erkennen, aber wir können nicht seine Notwendigkeit erkennen. Der Begriff der notwendigen Entwicklung setzt kritisch eine erkennbare Notwendigkeit der Wandlung des Willens voraus. Dann wäre der Wille nicht der Grenzbegriff der Erfahrung. Auch in dieser letzten Verfeinerung leugne ich eine Kausalität der Geschichte. Nur eine transzendente Metaphysik, eine religiöse Anschauung kann die Notwendigkeit begründen. Der genialste Versuch, die Entwicklung des Geistes zu erkennen, ist das Hegelsche Gesetz. Ich behaupte aber, daß auch dieses nur eine verständliche psychische Erscheinung wiedergibt, die wir wie alle andern nur aus dem spezifischen Willen heraus verstehen. Es ist nacherlebbar, daß eine Zielrichtung am Ende in ihr Gegenteil umschlägt. Es ist nacherlebbar, daß die Spannung der Gegensätze ausgesöhnt wird. Aber der spezifische Wille als Reaktion auf die Hochspannung ist auch dabei vorausgesetzt. Darum läßt sich das Gesetz nur durch eine Konstruktion der Geschichte beweisen. Es „kann“ nur eintreten, aber es „muß“ nicht. Denn der vorausgesetzte Wille braucht nicht da zu sein. Wir können es verstehen, wenn zu dem Extrem endlich „Nein“ gesagt wird. Aber es liegt logisch keine Notwendigkeit dazu vor. Wir setzen einen Charakter voraus, der auf das Extreme reagiert. Die Geschichte des Geistes ist die Geschichte des

Willens. Er ist die Realität, die wir als Zeit hinnehmen müssen, und keine Realität können wir erkennend begründen, sonst würden wir die Welt aus dem Nichts heraus begreifen. Die Erkenntnis kann dies jedenfalls nicht.

Man mag das Leben gesetzmäßig bedingt nennen. InWahrheit wäre dies nur eine Wort. Denn mit der Kausalität der Natur ließe sich dies nicht vergleichen. Der Sinn der Kausalität ist die Überindividualität der Gesetze. Die psychologische Erkenntnis aber erkennt gerade die Individualität, oder sie findet empirisch Gleichheiten unter ihnen. Von Kausalität dürfte man nur sprechen, wenn es nicht historische Monaden, sondern eine zeitlose psychische Substanz gäbe. Losgelöst von der möglichen Erkenntnis verliert der Begriff der Kausalität jeden Sinn. Ob es auf ein transzendentes Weltgesetz zurückführbar ist, wenn ein Individuum zwei Dinge für gleich hält, das können wir niemals wissen. Denn weiter als bis zur Erkenntnis seiner Tat kann unser Wissen nicht gelangen. Psychologische Erkenntnis ist Selbsterkenntnis der Monade, soweit sie sich auf das eigene Leben bezieht. Umgekehrt ist jede Selbsterkenntnis psychologische Erkenntnis. Jedes Wahrnehmungsurteil ist aber wiederum Selbsterkenntnis. Jede Apperzeption, die sich im Wahrnehmungsurteil ausspricht, ist psychologisch-historische Erkenntnis. Denn die wahrgenommene Welt ist als solche nichts anderes als das Selbst, der Inhalt der fensterlosen Monade. Ob ich als Physiker oder als Psychologe im Laboratorium sitze, ist gleichgültig. Jedes Wahrnehmungsurteil ist die Konstatierung einer Gleichheit in meinem Individualsystem, um welches Empfindungsgebiet es sich auch handelt. Eine solche Gleichheit existiert aber auch im Leben der Tiere für das Bewußtsein, aber ungewußt oder unerkannt, ebenso wie wir selbst nicht in jedem Moment des Lebens Psychologen sind und alles beurteilen, was für das Bewußtsein existiert. Das Handeln interessiert jederzeit nur ein kleiner Teil der perzipierten

Bewußtseinsinhalte. Unbewußt existieren die Elemente der Luft, die ich nicht optisch erlebe, sondern denkend als existierend setze. Weil aber nur ein Teil der bewußten Inhalte das handelnde Wesen interessiert, so wird auch dieser nur erkannt, während die andern unbestimmt oder ungewußt bleiben. Der Psychologe aber verleugnet das unmittelbare Interesse, bemüht sich, den ganzen Umkreis der momentan erlebten Welt zu bestimmen und korrigiert so seine Selbst- oder subjektive Welterkenntnis, denn Beides ist dasselbe. Das Subjekt braucht den eigenen Bewußtseinszusammenhang nicht zu wissen, auch wenn wir als Betrachter ihn nur als logischen Zusammenhang darstellen können. Das Gegenteil würde heißen, daß der Organismus nur aus bewußter Erkenntnis heraus handeln kann. Die Psychologie vergißt über dem Raumdenken, daß ihr Gegenstand eben selbst der Logos oder vielmehr die Logoi sind. Der subjektiv logische Zusammenhang existiert für das Bewußtsein genau so wie die Einheit des Ich selbst, bevor es gewußt wird. Nur die Verräumlichung des Bewußtseins ist schuld an den Unklarheiten über Wissen und Bewußtsein, woraus auch der unkritische Begriff des Unbewußten entspringt. Was nicht gewußt wird, existiert noch nicht im Raum des Unbewußten. Das Selbstbewußtsein der Monade ist gleichsam nur der Zuschauer dessen, was für das Bewußtsein existiert. Daß dies nichts mit der unlogischen Raumtheorie der Selbstbeobachtung zu tun hat, brauche ich nicht mehr zu erwähnen.

In dieser Selbsterkenntnis, in dem Wissend-Werden liegt der Ausgangspunkt für die wertende Vernunft. Die Geschichte an sich, auch die Kulturgeschichte, kennt genau so wenig wie die Psychologie den Gedanken der objektiven Wirklichkeit. Ihr „einer“ Geist ist nur subjektiv, weil er nur eine empirische Verallgemeinerung in der historischen Wirklichkeit bedeutet. Sie ist nicht mehr allgemeine Kulturgeschichte, wenn sie allein den objektiven Geist zum Gegenstand macht. Alles, was da ist, ist wirklich. Erst der

ethische Wille verlangt eine Objektivität, verlangt den objektiven Geist. Er will, daß die Taten sich an „einen" Geist richten, daß die Subjektivität des schaffenden Willens ausgeschaltet wird. Dieser Wille setzt aber seinerseits den „einen" Geist als einen überpersönlichen Willen voraus, an den die Taten sich richten sollen, einen Willen, der nicht von dem Lebensschicksal des einzelnen bedingt ist, sondern der ebenso notwendig mit dem Ich gesetzt ist wie dieses selbst. Das Selbstbewußtsein oder das Wissend-Werden ist das allgemeine Schicksal, die Tragik des Menschen. Aus ihm allein folgt der transzendentale Wille. Wissen heißt die Tatsache kennen und sie doch anders denken können. Diesem Zwang des Zufalls müssen wir entgehen. Erst die Notwendigkeit gibt uns die Freiheit, weil uns nicht mehr der Zufall zwingt. Der transzendentale Wille ist der Wille nach Notwendigkeit oder Form. Die Welt muß gestaltet werden, daß sie als notwendig und nicht als Zufall erlebt wird. Was diesen reinen Willen befriedigt, ist das objektiv Wertvolle. Dieser Wille ist für die Psychologie empirisch da als das gemeinsame Gesetz der selbstbewußten Monaden. Er allein ist aber auch transzendental notwendig, weil er nur das Selbstbewußtsein als Schicksal überhaupt voraussetzt, nicht empirisch durch eine Verallgemeinerung gewonnen ist. Was den Willen nach Notwendigkeit oder Form befriedigt, ist selbst notwendig. Was für ihn geschaffen wird, existiert in der Welt des Geistes nicht nur subjektiv. Damit gelangt auch die Geschichte zu einer objektiven Wirklichkeit. Der Geist, der für den reinen Willen schafft, ist der objektive Geist. Nur seine Taten sind wirklich, sind zeitlos, weil der Wille zeitlos und überindividuell ist. Diesen einen zeitlosen Geist, die objektive psychische Wirklichkeit kann allein die wertende Vernunft durch eine Analyse der Gestaltungen des reinen Wollens konstituieren.

Schluß: Der Monismus.

Unsere Untersuchung hat den Nachweis erbracht, daß wir die Welt als Zeit und Raum denken. Das Problem der Wissenschaft ist die Verbindung der Zeitmomente. Der Mechanismus denkt die Verbindung durch den Raum, weil er in der Zeit existiert. Die Geschichte denkt das Geschehen als die Zeit. Für sie gibt es nichts, was „in" der Zeit existiert. Wenn ich gegen den Monismus überhaupt kämpfe, so ist damit nicht gesagt, daß ich einen Dualismus der Welt und des Außerweltlichen verteidigen will. Dieser ist als erkenntniskritisches Problem überhaupt nicht zu diskutieren. Die Erkenntniskritik kann nur einen Dualismus des Denkens der Welt begründen. Das Außerweltliche ist eine Ausdeutung, die keine logischen Motive heranziehen kann. Man kann — und man hat es getan — rein logisch die beiden Formen der Welt mit dem Göttlichen identifizieren. Spinoza sah in der Zeitlosigkeit, der absoluten Gesetzmäßigkeit das Göttliche. Ihm gegenüber steht die Reihe jener andern Denker, in denen der uralte Gedanke fortlebt, daß die Materie, die blinde Notwendigkeit, das Gottfeindliche ist. Der Geist aber ist kritisch nichts anderes als das Leben. Von diesem Standpunkt aus ist es eine subjektive Entscheidung, ob man die schöpferische Tat oder die Notwendigkeit an sich als das Wertvolle ansehen will. Das Außerweltliche beruht nicht mehr auf einem Unterschied des Seins, sondern auf dem des Wertes.

Von hier aus ist eine Unterscheidung von Religion als einem System des Seins und dem religiösen Erlebnis möglich. Die Religion bedeutet ein historisches Denken der Welt. Die Welt ist die Zeit. Ein bestimmter Moment: die Offenbarung, der Bund mit Gott oder der Abfall von ihm, die Erscheinung des Messias, oder was es auch immer sei, bestimmt den Fortgang bis zu dem neuen Moment, der als einmalige Zeit bestimmt ist. Was man gewöhnlich Glaube nennt, ist die Überzeugung von der Wahrheit dieser

Weltgeschichte. Seit alters her aber besteht ein Kampf gegen diesen Glauben. Der Unglaube sträubt sich gegen die historische Auffassung der Welt, in der er mit vollständigem Recht ein Weitergehen der Mythologie sieht. Das Denken selbst ist sich gleich geblieben, die eigene Mythologie wird nur allein für wahr gehalten. Das historische oder mythologische Moment aber braucht nicht das Wesen der Religion zu sein. Freilich muß man sich letzten Endes über das Wort Religion einigen. Der Glaube an die Wahrheit einer Geschichte ist meiner Ansicht nach nicht das Wesen der Religion überhaupt. Der Unglaube kämpft nicht gegen die Religion, sondern gegen das Mythologische der Weltauffassung. Absolut mythologisch ist der Erlösungstod Christi. Ich untersuche hier nicht die „Wahrheit" der Geschichte. Ich setze auch nicht von vornherein Mythologie und Unwahrheit gleich. Ich stelle die Frage nach Wahrheit überhaupt nicht. Der Sinn der Mythologie liegt nicht darin, daß man ihren Inhalt als unwahr bezeichnet, sondern im Prinzip ihres Denkens, nämlich in dem Historischen. Erst von dieser Auffassung aus ist eine logische Entscheidung möglich. Das absolut Mythologische des Christentums liegt darin, daß der eine Moment des Todes Christi für die Welt entscheidend sein soll. Das Schicksal der Zeit vorher ist bestimmt dadurch, daß Christus damals nicht den Kreuzestod erlitten hat, das Schicksal der Folgezeit durch ihn. Für den reinen Buddhismus existiert ein solch historischer Moment nicht, für seine Auffassung der Welt ist es gleichgültig, wann Buddha gelebt hat. Die Zeit vor ihm hat deswegen ebensowenig ein anderes Schicksal wie die Zeit nach ihm. Der sogenannte Atheismus des Buddhismus wurzelt in der unhistorischen Auffassung der Welt. Die Mystik liegt im Kampfe mit dem Dogma, weil sie die Bedeutung eines historischen Moments für die Welt nicht als das Entscheidende ansehen will. Sie wendet sich gegen das konkret Historische. Damit betone ich einen Unterschied innerhalb des Historischen

selbst. Mir scheint die tiefste Wurzel der Religiosität allerdings in dem Bewußtsein der historischen Vernunft zu liegen, in dem Bewußtsein des Gegensatzes zwischen notwendigem Sein und dem Werden der Tat. Der Geist verlangt eine Notwendigkeit der Zeit, die die Erkenntnis nicht bietet. Hier kann nur der Glaube entscheiden. Aber in einem andern Sinn, als wir es eben fanden. Der Glaube hat kein Sein zum Gegenstand mehr, sondern den Wert. Wir glauben an den Wert unserer Taten; dies nennen wir Gewissen. Die Folge jenes Bewußtseins des Wertes des Selbstgeschaffenen ist das Gefühl der eigenen Notwendigkeit, der eigenen Rechtfertigung. Der tätige Geist ist notwendig, nicht weil er ist, sondern weil sein Werk sein soll. Der Glaube an das Sollen als den überpersönlichen Willen, für den man schafft, und an das Gelingen der Tat ist Religion. Der Glaube an das Sollen und an das Sein unterscheidet Mythologie und Religion oder mit anderer Namensnennung: Religion und Mystik. Man kann auch sagen, daß in der Religion das Psychologische nicht ausgeschaltet werden kann. Es gilt hier kein objektives Sein zu konstruieren, sondern das Psychologische, das Gewissen ist dem Wissen gegenüber das Entscheidende. Es ist der Triumph des Intellekts über den Willen, wenn man das Sollen noch durch ein Sein verteidigen muß. Du kannst, denn Du sollst, ist eine Synthese a priori, die nicht a posteriori — wäre es auch eine Offenbarung — bewiesen werden muß. Vielleicht triumphiert in uns allen der Intellekt über den Willen. Nur die persönliche transzendente Metaphysik als letzte persönliche Überzeugung kann uns dann retten, keine gegebene Wahrheit. Es gibt eine Religion des Willens und eine Religion des Intellekts. Irreligiös ist nur der an keiner Objektivität orientierte Egoismus und der ziellose Nihilismus. Das Wesen der Religion liegt in dem Erleben des Sollens um des Sollens willen, der Einheit des empirischen Ich mit seinem transzendenten, d. h. des Gelingens des reinen Wollens. Aber selbstverständlich ist das Wesen der

Religion mit diesen kurzen Bemerkungen nicht erschöpft. Nun glaube ich, daß alle Wurzeln des religiösen Erlebnisses in dem Kontrast von Freiheit und Notwendigkeit enden.

Für die Philosophie ist das kritische Resultat nur, daß die Welt nicht monistisch gedacht werden kann. Meines Erachtens gibt es überhaupt nur einen Versuch des kritischen Denkens, einen Monismus zu konstruieren: das Bergsonsche System. Wohl gibt es historische Vorläufer, von der Emanationstheorie aus bis zu Schelling und auch Hegel. Das Neue an Bergson ist der Versuch eines empirischen Monismus trotz der allerschärfsten Kontrastierung des Lebens und des Mechanismus. Ich zeigte, daß es nur zwei Möglichkeiten für den Monismus gibt. Entweder der Begriff des Lebens ist ein Irrtum, die Konsequenz, zu der der Spinozismus führen muß, oder der Mechanismus ist ein Irrtum, der Standpunkt jeder Mythologie. Bergson entscheidet sich für das zweite. Das mechanistische Denken ist an der Wahrheit gemessen ein Irrtum. Es ist nur praktisch notwendig zum Handeln. Interessant ist hier der Vergleich mit Kant, der prinzipell etwas Ähnliches, inhaltlich aber gerade das Gegenteil behauptet. Wie für ihn zwar die Erkenntnis durch den Zweck für die lebendige Natur notwendig, aber doch kein konstitutives sondern nur ein regulatives Prinzip der Erkenntnis ist, so kann man umgekehrt von Bergson sagen, daß er den Mechanismus für kein konstitutives sondern nur für ein regulatives Prinzip der Erkenntnis hält. Für ihn ist die Wirklichkeit das Leben, das in der Materie nur faul wird und nicht mehr schöpferisch ist. Darum ist es für uns berechenbar. Wir brauchen nur von der Tatkraft Überraschungen zu fürchten. Aber dieser grandiose Gedanke ist doch keine kritische Lösung des Problems.

Ich versuchte das Denken bis zu seinem letzten Grund zu analysieren und erreichte ihn, wenn man es so nennen will, in einem formalen Monismus, in dem Begriff oder der Kategorie der Tat. Gerade weil wir aber über das Formale in

dem Denken nicht mehr hinauskommen können, deshalb existiert für unser inhaltliches Denken das Ende als Dualismus. Die Kategorie der Tat, in der wir auch das Tote denken müssen, weil wir es als Bewegung und nicht als Sein denken, erkennt nicht. Erst der Wille, das Ziel, der Zweck bedeutet die Erkenntnis der Tat. Diesen Willen als Prinzip der Erkenntnis können wir aber nur da zugrunde legen, wo eine Einheit als Zeitgröße existiert, wo die Zukunft noch dasselbe vorfindet, was früher existierte, wo der spätere Moment ein Moment des Lebens ist. Wir würden die Welt verstehen, wenn wir erkennen könnten, was durch die Gravitation für die Zeit, für das Leben der Masse erreicht wird, was an ihr gewollt ist. Wenn wir aber auch das Tote als eine Ermattung des Lebensschwunges auffassen, so wird das Leben ein leeres Wort. Es ist nicht praktisch notwendig, dieses Leben mechanistisch zu denken, sondern wir können es nicht als Leben denken. Das Aufgeben der Mythologie ist nicht allein aus den gesteigerten Lebensansprüchen zu verstehen, sondern aus dem ethischen Wollen, das sich selbst damit eine Tragik schuf, selbst wenn die Errungenschaften der Kultur erst dadurch möglich wurden. Wir müssen das Tote als Tat denken, aber können es nicht als Wille denken, nicht als Phänomen von einer historischen Größe aus, und darum nicht als Leben. In dem Moment, wo wir das Tote lebendig denken, ist der Begriff des Lebens transzendent und nicht mehr transzendental. Der Monismus ist behauptet, aber es ist zugleich gesagt, daß das Dogma nie erkannt werden kann. Die zwei Richtungen sind die erkennbare Realität, die eine zugrunde liegende Kraft ein transzendentes Dogma. Dieser Monismus muß jenseits der Erfahrung liegen, weil die Trennung in dem Denken eine absolute ist. Ist es nur praktisch notwendig, das in Wirklichkeit Lebendige mechanistisch zu denken, warum gibt es dann eine absolute Grenze dieser Möglichkeit? Zugegeben: der Mechanismus ist ein Irrtum. Warum hat dieser Irrtum eine absolute Grenze, warum ist er dort nicht mehr möglich,

wo das Leben anfängt? Wir kennen keine Grade des Lebens, sondern nur den absoluten Gegensatz. Zugegeben die Idee des Lebensschwunges in dem Leben selbst. Der Weg des Toten zu dem Lebendigen ist — ganz abgesehen von dem historischen Weg — denkend nicht zu fassen. Die Metaphysik kann eben niemals die Fortsetzung einer Seite der Realität sein. Sie kann die Realität nur durch etwas ganz Neues rechtfertigen. Die kosmologische Hypothese Bergsons hätte nur dann Sinn, wenn wir den geringsten Anhaltspunkt im Denken hätten, einen Grad des Lebens zu erfassen. Hier stoßen wir meines Erachtens auf einen Irrtum in seinem Denken. Er hat nicht gesehen, daß jeder Mechanismus des Lebens nur ein Schein ist. Sein letzter Fehler ist der empirische Ausgangspunkt, das Absehen von der Erkenntniskritik. Es ist ein psychologistischer Schein, wenn man das Leben auch für mechanistisch bedingt hält, wenn man Grade der Freiheit anerkennt. Die Gewohnheit „wirkt" mechanisch, die Reaktion auf den elektrischen Strom „sieht" mechanisch aus, eine Zwangsvorstellung scheint dem Gefühl nach mechanisch entstanden zu sein. Dieses Aussehen aber ist kein Grund für die kritische Metaphysik. Es gibt eine absolute Entscheidung. Führen wir etwas auf ein früheres Ereignis zurück, oder suchen wir sie alle aus dem Zeitlosen zu begreifen. Denken wir historisch oder nicht. Ich will damit nicht sagen, daß die Praxis heute dies in allen Fällen entscheiden kann. Ich weiß nicht, wie der Stand der heutigen Wissenschaft ist, ob man sich begnügt, die Bewegung des Infusoriums zum elektrischen Pol als eine Reaktion aufzufassen oder als Wirkung des elektrischen Stroms auf die Materie. Eine von beiden Möglichkeiten aber nur kann richtig sein. Es gibt eine mechanische Beeinflussung des Lebens, aber sie beruht gerade darauf, daß wir eine absolute Trennung machen können, was Leben und was Mechanismus ist. Es ist ebenso unmöglich, das Leben aus dem Toten zu entwickeln wie das Tote aus dem Leben-

digen. Leben und Tod sind korrelative Begriffe. Der Lebensschwung verliert seinen Sinn, wenn man ihn nicht ausschließlich auf das Leben bezieht, auf die Zeit, die in der Ewigkeit anfängt.

Der kritische Dualismus beruht auf dem verschiedenen Prinzip des Lebens und der toten Natur. Es bedeutet schon eine falsche metaphysische Orientierung, wenn man das Ursachdenken als eine logische Forderung der Vernunft überhaupt ansieht. Nur als Methode hat es eine Berechtigung, aber man darf nicht von der metaphysischen Voraussetzung ausgehen, daß diese Forderung im Umkreis des Wissens erfüllbar sein muß. Man darf der Wissenschaft vorschreiben, das Ursachdenken möglichst weit auszudehnen, aber man darf nicht behaupten, daß dieses Denken mit Erkenntnis identisch ist. Man würde damit einen unkritischen metaphysischen Monismus voraussetzen. Allerdings wäre es eine Torheit, im System des Mechanismus selbst einen Zweck als Ursache anzunehmen. In der Konstruktion einer gesetzmäßigen Welt kann dem Zweck kein Einfluß auf das Geschehen eingeräumt werden. Aber gerade die eine gesetzmäßige Welt ist die falsche Voraussetzung. Das Dogma des Monismus liegt in der Annahme, daß das Denken nicht nur die Geschichte des Toten, sondern auch die des Lebens negieren kann.

Der Monismus kann kritisch nur richtig sein, wenn er sich damit begnügt, daß die Welt die Zeit ist. Innerhalb der Erkenntnis aber besteht ein diametraler Gegensatz: der Versuch, die Zeit als Realität zu negieren und den Raum zu konstruieren[1], und die Unmöglichkeit dieses Versuchs

---

[1] Von der „contingence“, dem Historischen der Naturgesetze war im Verlauf der Arbeit selbst die Rede. Selbst wenn die Naturwissenschaft durch die Erscheinung der Entropie einen einmaligen Ablauf des irdischen Geschehens nachweisen kann, wird dadurch doch nichts an der Zeitlosigkeit als dem Sinn der naturwissenschaftlichen Gesetze geändert.

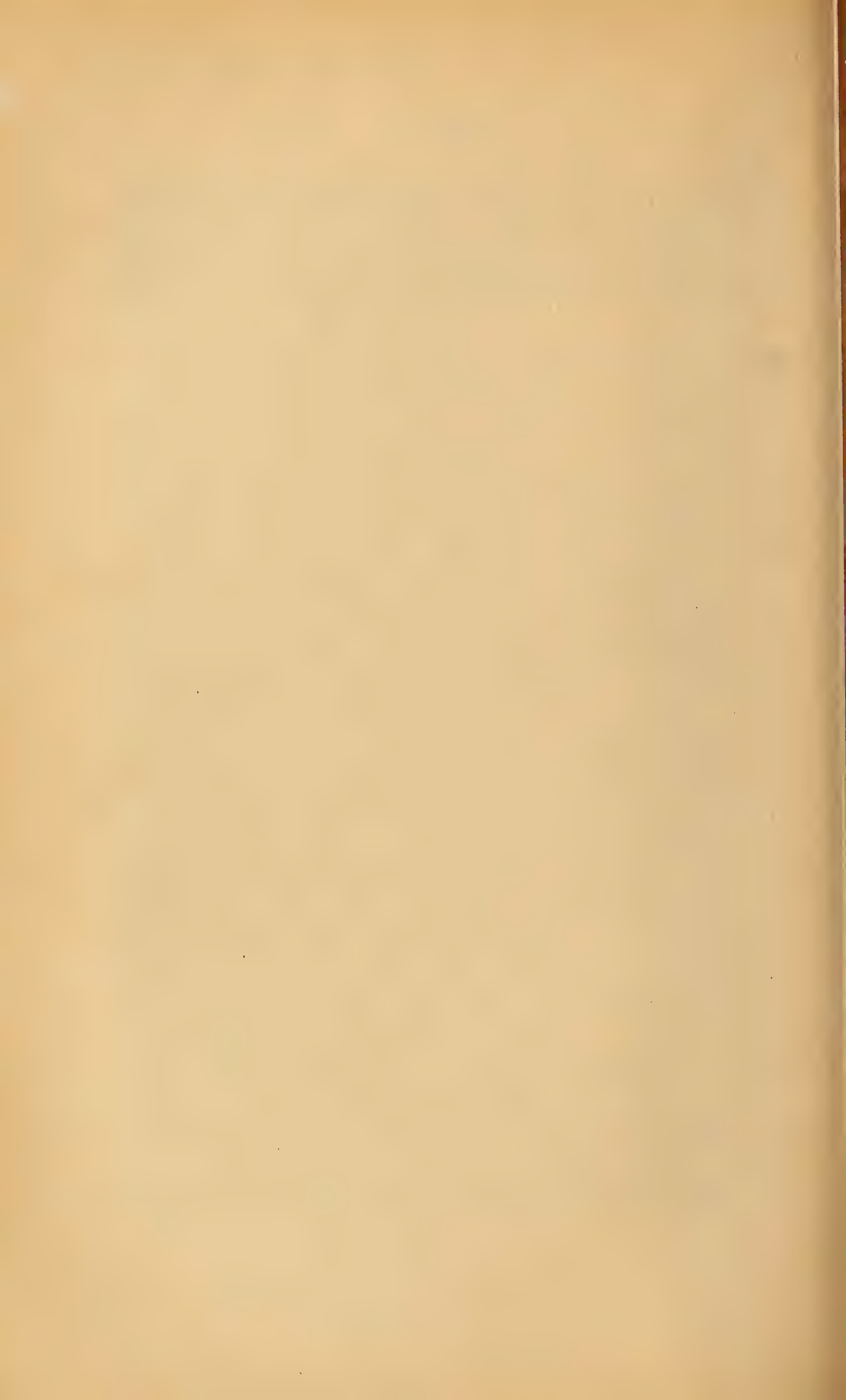
für das Leben. Aus diesem läßt sich von vornherein kein Sein konstruieren. Es läßt sich nicht erklären, es ist nur Geschichte und als solche nacherlebbar oder nicht. Die mechanistische Biologie hätte einen Sinn — wenn sie nicht selbst eine contradictio in adjecto wäre, wenn sie die Zeit für das Leben negieren könnte, wenn sie das Leben als Irrtum nachweisen könnte, wenn sie Mechanismus und nicht Biologie wäre. Sobald man sich von diesem Gegensatz überzeugt hat, gibt es keinen Grund gegen den Zweck in der Natur. Den Zweck anerkennen heißt von der Unmöglichkeit überzeugt sein, das Leben anders denn als Geschichte denken zu können. Sobald man erkannt hat, daß es unmöglich ist, das Leben als ein gesetzmäßiges Sein zu erklären, hat man erkannt, daß es unerklärbare Schöpfung und Tat ist. Dann fehlt jeder logische Grund, den Zweck nicht als das Bestimmende in der lebendigen Natur anzusehen. Dieser kritische Vitalismus ist nicht dadurch zu widerlegen, daß es unlogisch wäre, eine neue Kraft im Raum anzunehmen, denn er beruht ja gerade darauf, daß das Leben nicht als Raum existiert.

Mit dem Dualismus ist allerdings gesagt, daß das psychophysische Problem logisch unlösbar ist. Andernfalls bestünde kein Dualismus innerhalb der Vernunft. Wohl aber lassen sich wenigstens die Irrtümer beseitigen, durch die die Elementarpsychologie das Problem verwirrt hat. Gerade die Erfahrungen der Psychiatrie, auf die sich der psychophysische Parallelismus so gern stützen möchte, beweisen die Unmöglichkeit der Lösung des Problems. Es besteht eine absolute Kluft zwischen dem Verstehen des psychischen Lebens und dem Aufzeigen von Raumzusammenhängen im Körper. Wie die Lokalisationstheorie es, abgesehen von den Bewegungen der Muskeln, wobei man eben Raum mit Raum verbindet, nicht weiter gebracht hat, als die Funktion, das Sehen aber nicht das Gesehene, zu lokalisieren, so gelangt auch die somatische Pathologie nicht weiter, als die all-

gemeine Möglichkeit des Psycho-Pathologischen, die psychopathische Konstitution durch Drüsenerkrankungen usw. zu begründen. Es ist anzunehmen, daß die Psychiatrie durch diese Entdeckungen noch viel weiter kommen wird. Eine Brücke zu dem Verständnis des geistigen Inhalts gibt es aber auch von hier aus nicht.

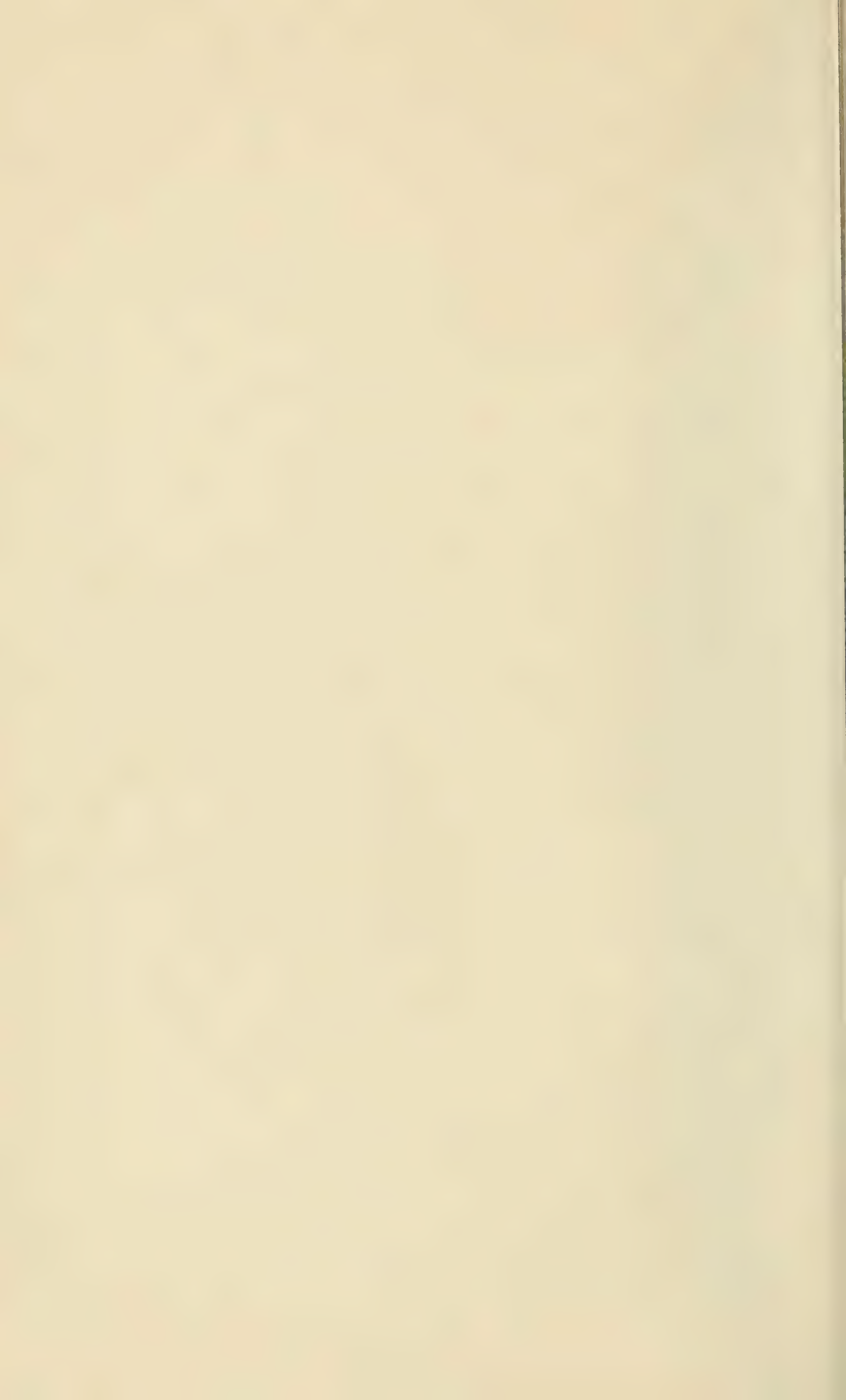
Die Eigenart der Geschichte besteht in dem Nebeneinander der beiden Denkprinzipien. Die Zeit ist freilich auch bedingt durch die Kausalität. In der allgemeinen Geschichte wiederholt sich damit nur das, was wir auch im Leben des Einzelnen feststellen. Die Wahrnehmung ist nicht psychologisch zu begreifen, sie bedeutet die aufgezwungene Wirklichkeit. Genau so ist eine Hungersnot oder alles das, was von materiellen Konstellationen abhängt, für die Geschichte dira recessitas. Damit wird aber logisch noch keine materialistische Geschichtsauffassung oder keine kausale Psychologie begründet. Die Geschichte des Lebens ist gebunden an die gesetzmäßige Veränderung des Toten. Diese bestimmt den Gegenstand des zeitlichen Erlebens. Aber die Zusammenhänge des Lebens und der Geschichte selbst sind nicht mehr durch ihre Gesetzmäßigkeit zu begreifen. Wir verstehen die Geschichte, in dem wir alles das, was Gegenstand der Erklärung sein kann, ein für allemal als die gegebene Voraussetzung hinnehmen. Für das Leben des Einzelnen aber, für seine Welt ist alles dira recessitas, was nicht aus seiner Spontaneität quillt. Für die Erkenntnis ist auch der Andere nur Gegenstand in meiner Welt. Wir behaupten also nicht, daß das Leben ohne Zusammenhang mit der Kausalität abläuft. In dem Zusammenhang liegt die Wurzel zu der Idee des empirischen Schicksals im Gegensatz zum ethischen. Das erlebende Ich ist gebunden an das zu erlebende Nicht-Ich. Aber die Gesetze des Nicht-Ich bestimmen nicht die Art der Erlebnisse, ihre Verwendung oder ihre Zusammenhänge. Unsere Lebens-Realität, die Weltgeschichte, läßt sich weder allein vom

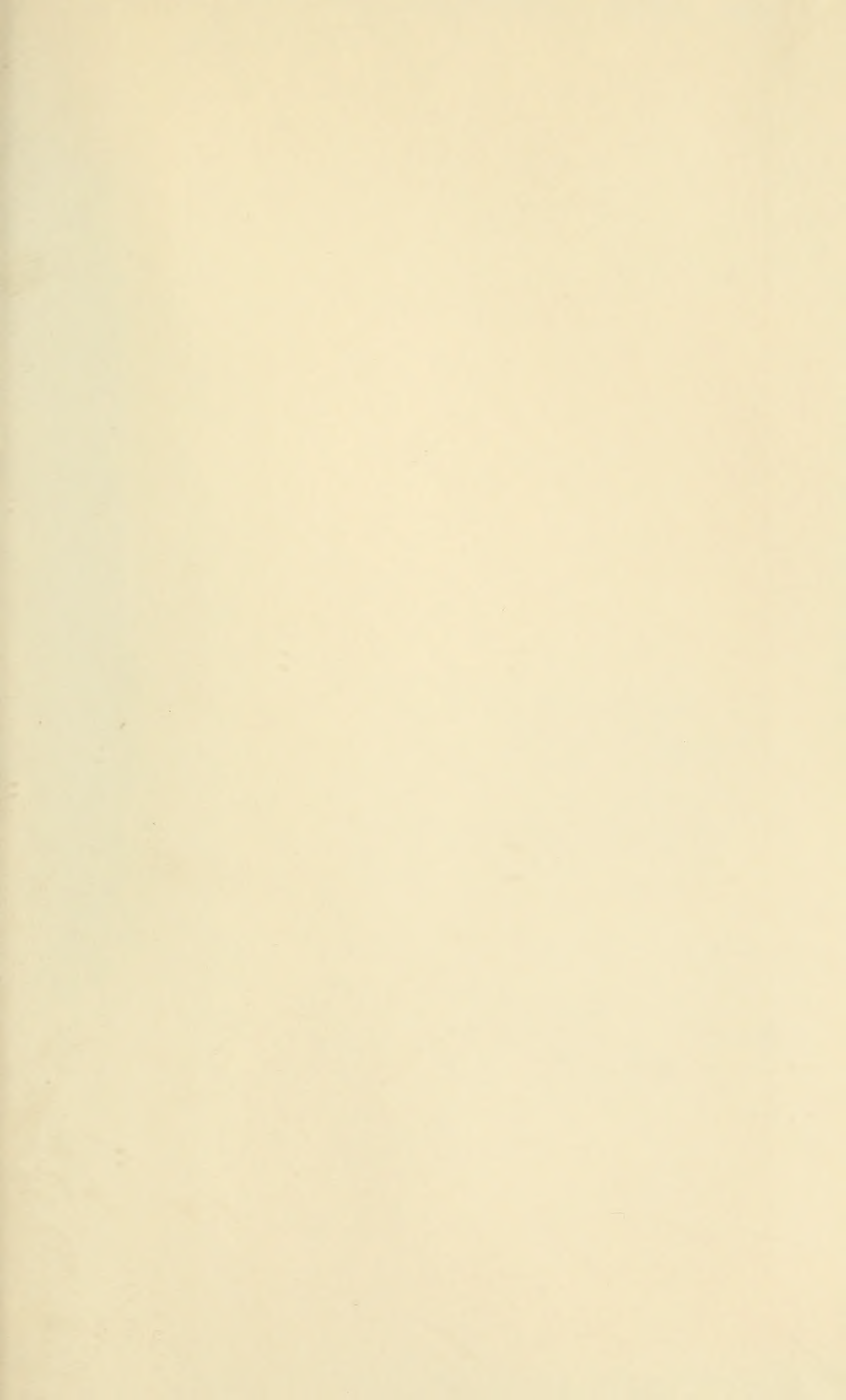
Ich noch vom Nicht-Ich aus begreifen. Das heißt: Der Monismus ist ein falsches Dogma wegen des Dualismus von Zeit und Raum, Wille und Kausalität, Leben und Tod, Zweck und Ursache, Geschichte und Naturwissenschaft — von historischer und reiner Vernunft.

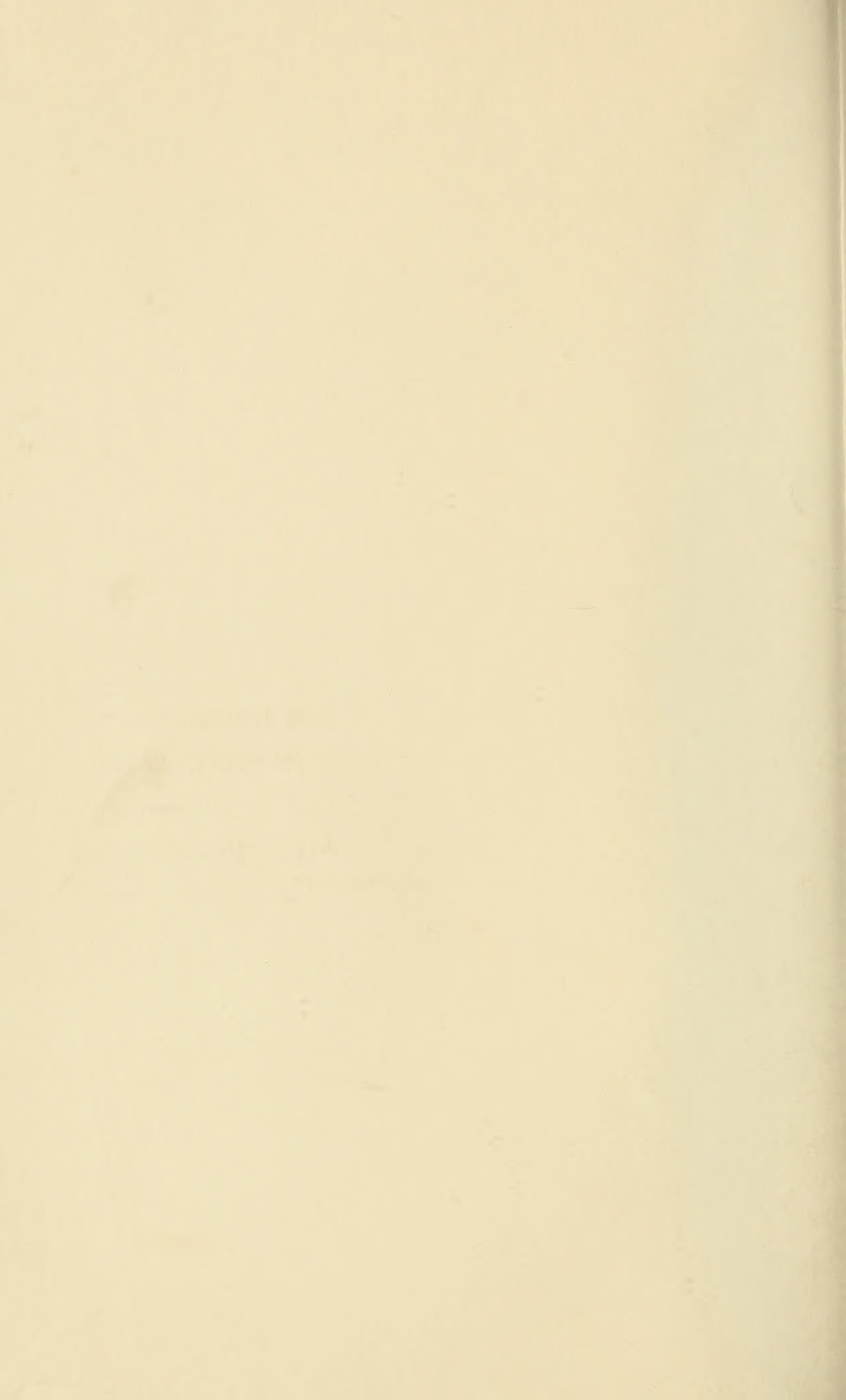


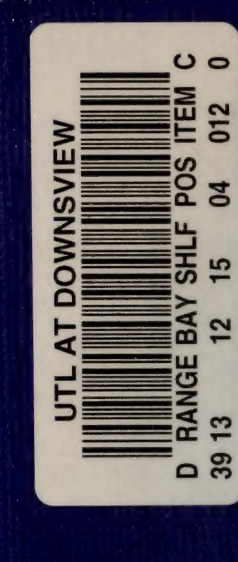
Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Abteilung Druckerei, Heidelberg.










UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 12 15 04 012 0